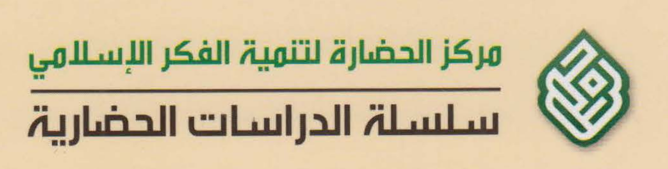


الإنسان من منظور الإسلام

أحمد واعظي

ترجمة: عبد الله آلبوغبيش

أحمد واعظي

درس في الحوزة العلمية في قم على عدد من أساتذة الفقه والأصول والفلسفة. اشتغل لسنوات عدّة على الفلسفة الغربية وعلم الكلام الجديد. اشتغل بالتدريس في الحوزة وفي عدد من الجامعات. وقد اهتمّ بإدارة العمل البحثيّ في عدد من مراكز الدراسات، مضافًا إلى اشتغاله الشخصيّ بالكتابة والتأليف.

له عدد من الكتب منها:

١- تحوّل فهم الدين، معهد المعارف الحكمية، 2003.
٢- المجتمع الديني والمدني، معهد المعارف الحكمية، 2001.
٣- در امدى بر هرمنوتيك، پژوهشگاه نشر و فرهنگ اسلامى، 2003.
٤- الإنسان من منظور الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، هذا الكتاب.

وله عدد من المقالات المنشورة في المجلات العلمية، منها:

١- «قرائت پذيرى دين»، مجلة: قبسات، العدد 18.
٢- «اسلام وليبرا ليسم»، مجلة: بازتاب انديشه، العدد 46.
٣- «ماهيت كلام جديد»، مجلة: نقد و نظر، العدد 9.

الإنسان من منظور الإسلام

أحمد واعظي

الإنسان من منظور الإسلام



المؤلف: أحمد واعظي

العنوان: الإنسان من منظور الإسلام

ترجمة: عبد الله آلبوغبيش

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

العنوان الأصلي: انسان از ديدگاه اسلام

الناشر الإيراني: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت)

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

تصميم الغلاف: Only Create

طباعة: 03 336218 UK DB



الطبعة الأولى: بيروت، 2016

ISBN: 978 - 614 - 427 - 076 - 9

Man from Islamic Perspective

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُرلد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/ 55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات



كلمة النَّاشرَين

ربّما لا يبالغ قائلٌ إذا قال إنّ معرفة الإنسان نفسه هي من أهمّ المعارف التي ينبغي تحصيلها واكتسابها. وقد بدأ الإنسان منذ أن تفتّح وعيه بمحاولات تصبّ في هذا السياق ومن ذلك ما يعرف في الفلسفة اليونانية بعلم النفس الفلسفي الذي حوى كثيرًا من التأمّلات الفلسفية حول النفس الإنسانية وأحوالها وأوضاعها السابقة والحالية ومآلاتها النهائية بعد مغادرة الجسد الماديّ. وقد ورث المسلمون هذه التركة وأضافوا إليها ما لا يُستهان به.

وفي القرون الأخيرة من الاشتغال الإنساني على الإنسان ظهر مصطلح «أنثروبولوجيا» وبدأ المهتمّون بهذا الحقل العلمي ينشرون أفكارهم ورؤاهم في الإنسان وما يرتبط به على المستوى الكلّي. وغالبًا ما كانت هذه النظريات تستند إلى التجربة والمشاهدة وغيرها من مصادر المعرفة بالإنسان وأبعاده.

ولمّا كان الإسلام، نصًّا وفكرًا، يحتوي على الكثير ممّا يمكن طرحه كنظرية إسلاميّة في علم الإنسان بذل عدد من الباحثين المسلمين جهودهم في هذا المجال وكتبوا وأدلوا بدلوهم فيه ليقدّموا ما يمكن تسميته بـ«الإناسة الإسلاميّة» أو «علم الإنسان». وهذا الكتاب محاولة نقدّر أنّها تستحق الاهتمام ولأجل هذا عملنا على ترجمتها بالعربية ونشرها بالتعاون بين

المؤسستين وكلّنا أملٌ أن تلفت نظر القارئ العربي وأن يكون مضمونها خطوة في مسيرة تعرّف الإنسان إلى نفسه. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانيّة (سمت)

بيروت، 2016

الفصل الأوّل

ماهية علم الإنسان ومكانته

1ـ اللغز الكبير

لقد كان الكشف عن أسرار الكون وفهم حقيقة الإنسان وجوهره، العنوانين الرئيسين لمعظم الدراسات والنشاطات الفكرية والجهود العلمية والعملية التي بذلها العلماء من مفكرين وعرفاء وفلاسفة على مر الزمان. وكم من عقول انشغلت وكم من نفوس أُرهقت، سعيًا وراء الوصول إلى حقيقتهما ومن ثم استيعابهما. أدرك كثيرون، وعلى وجه الصواب، أنهم، وفي سبيل معرفة الإنسان، لا يتعاطون مع ظاهرة بسيطة، وإنما يقفون أمام كائن يكتنفه الغموض وتغمره الضبابية، ورأوا أن الإنسان قضية معقدة وشائكة تستحق التأمل ولا يمكن الوصول إلى كنه حقيقتها ببساطة وعبر الأبحاث العلمية السائدة والمتداولة لدى الجميع.

خلافًا لذلك، فإنه يمكن أيضًا، وعلى طريقة الفلاسفة الوضعيين، إنكار الواقع والإعراض عن العديد من الحقائق الإنسانية وأسرارها ورموزها واعتبار الإنسان مركبًا معقدًا، يكاد أن يكون قريبًا من الحيوان لولا بعض الخصائص والميزات، بيد أن هذا لا يعني سوى مسخ الحقيقة وقتل الواقع الإنساني.

إن الدعوة إلى معرفة هذا الكائن المجهول المعقد هي من أبرز المبادئ

التي تبنتها الديانات والمذاهب الفلسفية والعرفانية. وليس تأكيد ديانات كالبوذية والبرهمية والجوكية على ترك الشهوات والإعراض عن اللذات والأهواء النفسانية وتطهير النفس وترويضها للحد من اتّباع الأهواء ـ بعيدًا عن اختلاف المناهج وبعض التطرفات ـ ليس إلا تأييدًا للفكرة القائلة أن لا خلاص للإنسان دون الرجوع إلى الذات ومعرفة بواطنها[1].

لم تقف تلك الدعوة عند حدود الديانات، وإنما كانت إحدى هواجس الفلاسفة والمفكرين أيضًا، حيث انشغل بذلك بعض فلاسفة اليونان ومنهم سقراط وأبيكتتوس وماركوس أورليوس، فقد أكدوا على ضرورة معرفة الحقيقة الإنسانية والوقوف عندها، كما إن الشعار الرئيس الذي رفعه الفيلسوف اليوناني سقراط كان: «اعرف نفسك».

ثمة إلحاح واضح في الأديان السماوية ولاسيما الدين الإسلامي الحنيف، على معرفة النفس وضرورة تهذيبها وتطهيرها. ووفقًا لبعض التعاليم الدينية، فإن معرفة النفس هي السبيل الآمن والأمثل لفهم الحقيقة المطلقة، أي الوجود الالهي[2].

كما نلمس وبوضوح تام وجود مثل هذه التعاليم في التراث الأدبي والعرفاني والفلسفي في العالم الإسلامي. هذا مضافًا إلى أن الوجه العملي

---

(1) نشير، على سبيل المثال، إلى عبارة الزعيم الهندي الراحل غاندي: «توجد في الدنيا حقيقة واحدة فقط وهي معرفة الذات (أي النفس والذات). من عرف نفسه فقد عرف ربه والآخرين. ومن لم يعرف نفسه، لم يعرف أي شيء آخر. توجد في الدنيا قوة واحدة وحرية واحدة وعدالة واحدة فقط وهي قوة التحكم بالنفس. من سيطر على نفسه وتحكم بها، قد سيطر على الدنيا وتحكم بها». (مهاتما غاندي، **هذا هو مذهبي**، ص22ـ23).

(2) قد ورد عن الإمام علي (ع) أنه قال: «معرفة النفس أنفع المعارف» و«نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس» (الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ص172). لقد روى أهل السنّة والشيعة هذا الحديث الشهير «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عن الرسول الأعظم (ص)، كما ينسبه بعضٌ إلى الإمام علي (ع). وقد نقل العلامة المجلسي في كتابه **بحار الأنوار**، ج2، ص32، هذا الحديث عن الرسول الأعظم (ص).

من العرفان يتمحور حول معرفة الذات واستقصاء بواطنها. ومن هنا، يأتي تأكيد الأدب العرفاني على غموض الذات الإنسانية وضرورة معرفتها[1].

ولا يمكن رفع الستار عن هذا اللغز والوجود المجهول وحقيقته الخفية، إلا بعد أن يتمكن الإنسان من رؤية حقيقة ذاته مباشرة ومن دون أي حجاب وهذا ما يعبرون عنه بـ«المعرفة الإشراقية لحقيقة النفس».

إن إمكانية الوصول إلى الدرجات العليا من هذا الفهم والإدراك وإن كانت مفتوحة أمام الجميع، إلا أن ثمة ثلة قليلة فقط تستطيع فعليًّا بلوغ مثل هذه الدرجات والمراتب العليا؛ إذ إنّ تنقية الذات والإعراض عن لذائذ الحياة الدنيا والكف عن الرغبات المادية والسير في طريق التأمل الروحي والباطني، ذلك كلّه مجاهدة لا يظفر بها الجميع.

إن ما يتيسر بلوغه لعامة الناس؛ بل لا بد من أن يبلغوه هو المعرفة العقلية والتصورية للنفس إلى جانب الدرجات الدنيا من المعرفة الإشراقية. وبكل تأكيد، فإن الإنسان يدرك حقيقة نفسه وجوهره عبر نافذة المعرفة الإشراقية أو المكاشفة ومن ثم يتحول ذلك الفهم والإدراك إلى معرفة عقلية وتصورية، حيث يعبرون عن ذلك بمفهوم «الأنا».

والمقصود بـ«المعرفة التصورية للنفس» هو المعرفة من وراء حجاب،

---

(1) على سبيل المثال، نشير إلى الشاعر العارف الشهير جلال الدين محمد البلخي المولوي الذي تحدث مرارًا وتكرارًا في منظومته **المثنوي المعنوي** عن الغموض في ذات الإنسان وضرورة معرفتها:

وإن كان ذلك الملك خفيًّا على ما يبدو	لكن الإنسان أخفى من الملك حتمًا
عند العاقل فإن الإنسان أخفى مئة مرة	من ذلك الملك الذي يبدو خفيًّا

***

بحر من العلم قد اختفى في قطرة	فاختفى عالم بأكمله في قامة

***

يعرف مئات الآلاف من دنيا العلوم	لكنه لا يعرف نفسه ذاك الظلوم
روح تلك العلوم كلها هو أني	أعرف من أنا في يوم الدين.

تكتمل عبر الأبحاث العلمية والتأمل في النصوص الدينية، دون الاستغناء عما ذكرناه سلفًا من تحويل معرفة النفس شهوديًّا إلى معرفة عقلية.

ما حققته هذه الإنجازات العلمية هو التوصل إلى مفاهيم وقضايا يمكن رؤيـــة الوجه الحقيقي للإنســـان في مرآتها. لا ريب في وجود فارق كبير بين هذا النمط من المعرفة والمعرفة المعمقة والمتعالية الشهودية ومن دون حجاب، بالذات الإنسانية. وفي حين أن لهذه المعرفة مكانتها وقيمتها الخاصة بها، ليس لنا في الوقت ذاته، أن نقارن بين هاتين المعرفتين: معرفة تقوم على إكمال وتطوير الوعي المكتسب والعقلي بالذات ومعرفة تبتني على أساس المكاشفة والعرفان. وفي هذه المعرفة الأخيرة وهي من الدرجات العليا لرؤية النفس إشراقيًّا، يصبح بمقدور الإنسان أن يرى ذاته وحقيقته كما هي.

لا تقف الضبابية التي تلف الوجود الإنساني عائقًا فقط أمام معرفة جوهره وحقيقته إشراقيًّا؛ بل وتطغى على معرفة النفس تصوريًّا وعقليًّا أيضًا. وهذا ما دفع الكثير من المفكرين والباحثين إلى الإذعان بأن المعرفة التامة بالإنسان هي غاية مستعصية بل مستحيلة، وأننا نستطيع فقط التوصل إلى معرفة مفككة غير واضحة وغير منسقة.

2ـ علم الإنسان تاريخيًّا

لقد كان علم الإنسان في الشرق مطبوعًا بطابع ديني. وعلى ذلك، فقد ظهرت قراءات عن جوهر الإنسان وبدايته ونهايته ومكانته في نظام الكون، تنوعت وتعددت بتعدد الديانات هناك. وجاءت الأديان السماوية ـ الإسلام واليهودية والمسيحية ـ من جهة وديانات كالبوذية والبرهمية والهندوسية والجينية من جهة أخرى، بتفاسير وقراءات تستند إلى رؤيتها الخاصة عن الإنسان ومصيره ومستقبله. ومن هنا، ينبثق التنوع في معرفة الإنسان في الشرق عن تنوع الأديان وتعددها وليس عن تعدد المصادر والمنهجيات،

خلافًا للغرب، حيث تتفرع معرفة الإنسان تاريخيًّا إلى ثلاثة فروع هي علم الإنسان: الفلسفي والديني والتجريبي.

ينطلق التفكير الفلسفي ومعرفة الوجود في تاريخ الثقافة والحضارة الغربيتين، عبر بوابة فلسفة اليونان. وإن لم يكن سقراط هو من أطلق هذا النمط من الفلسفة، غير أنه أول فيلسوف في اليونان، أولى أهمية بالغة للإنسان في تأملاته الفلسفية[1].

كان السؤال الرئيس الذي شغل بال المفكرين قبل سقراط، يدور حول ماهية الكون وعناصر تكوينه، غير أن سقراط أدار ظهره لأسلافه، متسائلًا عن ماهية الإنسان وجوهره[2].

واتبعه في ذلك، فلاسفة اليونان الآخرون، أبرزهم أفلاطون ومن ثم الرواقيون والأفلاطونيون الجدد وظل التساؤل عن ماهية الإنسان قائمًا لديهم ومحورًا لتفكيرهم، دون أن ينشغلوا عن الأوجه الفلسفية الأخرى.

تظهر المرحلة الثانية من معرفة الإنسان في الغرب، بظهور الدين المسيحي في نظام الفكر الغربي وخطابه، حيث جاءت المسيحية بمعرفة مختلفة عن المعرفة الفلسفية والعقلية اليونانية بشأن الإنسان وتعزز بذلك دور الدين على حساب العقل في معرفة الإنسان.

وتواصلت الإنثروبولوجيا في مرحلتها الثالثة عبر النزعة الإنسانوية[3]،

---

(1) تاريخيًّا، تستبق المعرفة الدينية للإنسان في الشرق، التفكير الفلسفي-اليوناني في هذا المضمار، إذ إن شخصيات كالنبي موسى (ع) وزراتشت وبوذا ولاثوتسة ومهاويرا كانت قد تعرضت للموضوع قبل سقراط بنحو قرنين من الزمن.

(2) في هذا الصدد، يقول كابلستون: «يجب أن نعتبر أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل علماء بالعالم حقًا. إذ كانوا متلهفين لمعرفة ماهية العالم، أي موضوع معرفتنا، وكانوا يهتمون بالإنسان من منطلق موضوعي وباعتباره جزءًا من العالم أكثر من اهتمامهم به ذهنيًّا وباعتباره فاعل معرفة أو صاحب إرادة أخلاقية وفاعلًا للأعمال» (فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج1، ص112).

(3) Humanism.

وهي حركة ثارت ضد سلطة الكنيسة وفلسفة العصور الوسطى الأوروبية إبان القرن الرابع عشر للميلاد. ويتمثل جوهرها في أن الإنسان هو محور كل شيء ويجب أن تنصب الجهود كلّها في سبيل معرفة قدراته وإنجازاته واقتداره وعظمته.

ما انبثق عن هذا التطور والحركة، هو أن الأدب والفن شُرِّعَا في تبجيل الإنسان وتعظيمه؛ بل وإن العلوم التجريبية تطورت وتعززت بغية رفع مستوى رفاهية الإنسان وتغلبه على الطبيعة. وانصرف اهتمام المفكرين إلى تعزيز هيمنة الإنسان على الطبيعة والبيئة بدلًا من معرفة الحقيقة وفك رموز الكون والإنسان. في ظل هذا المناخ من التفكير، جرى توظيف المنهج التجريبي والاستنتاجي في معرفة مختلف مناحي الوجود البشري وصار الإنسان جزءًا من الطبيعة، يمكن معرفته بالتجربة والاستنتاج.

أفرزت هذه المرحلة التاريخية من معرفة الإنسان، مقاربات وحقولًا معرفية عدّة منها علم النفس بمختلف اتجاهاته والعلوم الاجتماعية بفروعها المتعددة، كان أحدها علم الإنسان[1] بأوجهه المختلفة.

خلافًا لما يتصوره بعضٌ، فإن الإنثروبولوجيا (علم الإنسان) لا تمثل كافة الجهود الحالية لمعرفة الإنسان، إذ إنّ هذا الاتجاه من المعرفة ينصرف فقط إلى دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان، دون أن يعتني بالأبعاد النفسية التي

---

(1) تتألف الإنثروبولوجيا (علم الإنسان) من كلمتين إغريقيتين هما: أنتروبوس (Anthropos) بمعنى الإنسان ولوغوس (Logos) بمعنى المعرفة. تشير اليوم كلمة الإنثروبولوجيا إلى عدد معين من العلوم. وقد ورد في موسوعة بريتانيكا: «الإنثروبولوجيا عبارة عن دراسة جذور وأصول الإنسان مع الاهتمام بتطوره المادي والاجتماعي والثقافي والسلوكي في الحال والماضي».

العلوم التي تتألف منها الإنثروبوجيا المعاصرة هي: الإنثروبولوجيا الطبيعية والإنثروبولوجيا الثقافية وعلم الآثار وعلم اللغويات. ويتألف كل من تلك العلوم من أفرع عدة. فعلى سبيل المثال، تتفرع عن علم الإنسان الفيزيائي خمسة أفرع هي: علم المتحجرات وعلم الأوائل وعلم التشريح البشري وعلم النمو والتطور والإنثروبولوجيا الوراثية).

هي محور لمختلف اتجاهات علم النفس. كما لا تنضوي تحت مظلة علم الإنسان، الدراسات التي تتناول الأبعاد الاجتماعية للإنسان في باقي فروع علم الاجتماع.

وعلاوة على ذلك، فإن ثمة أسئلة عامة وجوهرية عن الإنسان، ذات جذور فلسفية ومتافيزيقية، لن يستطيع علم الإنسان الذي يمثل المعارف التجريبية، الإجابة عنها إطلاقًا. سوف نتناول ذلك بالتفصيل في هذا الفصل.

3- أزمة علم الإنسان المعاصر في الغرب

إن التنوع في مصادر معرفة الإنسان ورواج علم الإنسان العلمي بمختلف اتجاهاتها وفروعها، إلى جانب علم الإنسان الديني والفلسفي، يبعث على التفاؤل بشأن التوصل إلى معرفة أكثر شفافية وعمقًا عن الإنسان، غير أنه وبعد التأمل في الجهود التي بذلت في هذا الصدد وتقييمها، كانت النتيجة مخيبة للآمال.

لقد كان ماكس شيلر[1] من العلماء والمفكرين الأوائل في الغرب، حيث حذر من أزمة تعصف بعلم الإنسان الحديث، قائلًا: «لم يكن الإنسان على مدى التاريخ، كما نعلم، موضع نقاش واهتمام، مثلما هو عليه اليوم. نرى اليوم أن الاتجاهات العلمية والفلسفية والدينية للإنثروبولوجيا غير متقاربة ولا تتفاعل في ما بينها، وعليه، فلا توجد رؤية موحدة حيال الإنسان. مضافًا إلى ذلك، فإن مجالات التخصص التي تتزايد بنحو مستمر وتتناول قضايا الإنسان، تحجب الذات البشرية أكثر من أن تزيح الستار عنها وتزيل العوائق»[2].

---

(1) Max Scheler.

(2) إرنست كاسيرر، رساله اى در باب إنسان، ص46-47، نقلًا عن:
Max Scheler, **La Situation de lhomme Dans Le Monde**, p.17.

يؤكد إرنيست كاسيرر[1]، إيضاحًا لرؤية ماكس شيلر بشأن الأزمة التي يعانيها منها علم الإنسان الحديث، أن مجرد الخلاف في الرأي لا يؤدي إلى بروز الأزمات؛ إذ إنّ مثل هذا الخلاف في الرؤى قائم وسائد بين مختلف اتجاهات العلوم، لكن الاضطراب والفوضى في هذه الرؤى والأفكار هما اللذان يؤديان إلى التأزم في هذا العلم بالذات. ولعدم وجود مرجعية محددة ووجهة عامة لتوجيه الأفكار وإنارة طريقها في معرفة الإنسان، كي ترسم آفاق المستقبل وتحدد كيفية البحث حول الوجود الإنساني وتؤطر المعطيات بإطار صحيح، فإننا نصطدم بمناهج متباينة ومتباعدة ومعطيات متناثرة وغير متناسقة، يحكمها التضارب والتضاد.

يقول كاسيرر: «في ما يرتبط بمصادر معرفة ماهية الإنسان وطبيعته، فإننا نعيش اليوم عصرًا ذهبيًّا مقارنة بالمراحل التاريخية الماضية. لقد ادخرت لنا علوم مثل علم النفس وعلم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم التاريخ، حصادًا مدهشًا من المعطيات والمعلومات حول الإنسان، هي في تزايد على نحو مستمر. كما إن وسائل وآليات التجربة والمشاهدة التي بين أيدينا قد تطورت بشكل كبير؛ بل وصارت مناهج التحليل أكثر عمقًا ودقة، ومع كل ذلك، فإننا لم نتوصل بعد إلى منهج يمكّننا من ترتيب وتأطير كل المواد والمعطيات وإتقانها بشكل تام. لم تكن العهود الماضية بهذا المستوى من الخصوبة في المعلومات، كما نحن عليه اليوم، فقد كانت موادها ومعطياتها متواضعة جدًّا بشأن الإنسان. إلا أن وفور تلك المعطيات وكثرتها لا يعني بالضرورة الخصوبة في الرؤى والأفكار. وإن لم نجد سبيلًا واضحًا نسترشد به في التخلص من هذا المأزق، فإنه من المستحيل معرفة الخصائص العامة للثقافة الإنسانية معرفة حقة، وسوف نواصل الانغماس في كتلة من المعلومات المتناثرة والمتضاربة التي لا وجود لأي تناغم وترابط بينها»[2].

---

(1) Ernest Cassirer.

(2) إرنست كاسيرر، رساله اى در باب إنسان، ص11، نقلًا عن: Ibid.

يعود السبب في عدم التوصل إلى معرفة متكاملة ودقيقة في ظل هذه الكمية الهائلة من المواد والمعطيات في الأساس إلى الخلافات الجوهرية بين المناهج، التي تعصف بالاتجاهات المرتبطة بمعرفة الإنسان كافة. وتعيق مثل هذه الخلافات الجوهرية التوصل إلى استنتاج واضح وصريح بالنسبة إلى القضايا المتعلقة بأي فرع من فروع تلك العلوم. وتلقائيًا فإن اصطدم هذا الغموض والضبابية والتضارب في الرؤى والأفكار في كل فرع من الفروع العلمية، بالاستنتاجات الغامضة والمتباعدة للفروع الأخرى، فلن نحصد من وراء ذلك سوى الحيرة والغموض أيضًا[1].

نتناول هنا أحد السجالات والنزاعات المنهجية القائمة في علم الاجتماع ليتبين لنا إلى أي مدى يستطيع نمط تفكير الباحث في الجدل والسجال، أن يؤثر في الغاية والمنهج ونتائج البحوث.

واحدة من التساؤلات التي يثيرها علم الاجتماع هي إمكانية النظر إلى الإنسان والاقتراب منه كسائر الأشياء الطبيعية. يرى أصحاب المذهب الطبيعي أي دعاة المنهج التجريبي البحت، أن لا فرق أساس بين معرفة الإنسان ومعرفة الطبيعة، فإن قواعد ونظمًا قانونية تحكمان الإنسان

---

(1) إن الاختلاف في مناهج علم الإنسان التجريبي أشد وضوحًا وشفافية من التفاوت في علم الإنسان الفلسفي وعلم الإنسان الذي يستند إلى الشريعة والنصوص الدينية.

يصطدم علم الإنسان الديني في الغرب بتساؤل جوهري مفاده هو هل المعطيات التي يقدمها الكتاب المقدس ـ بعهديه القديم والجديد ـ عن الحقائق الخارجية كالإنسان والكون سليمة ولا يعتريها أي خطأ؟ يعود السبب في هذا التشكيك والتساؤل إلى الشكوك الجدية عن طبيعة الكتاب وهل إنه وحي من عند الله أم لا. لقد جرت صياغة الأناجيل على يد أناس بعينهم يحملون رؤى ومعلومات محدودة عن الكون تستند إلى معارف عصرهم ومقتضيات زمانهم وتلك المعلومات تختلف عن المعطيات المعاصرة التي تقدمها العلوم الحديثة في مجال معرفة الكون. وبالتالي، تصبح سلامة المعارف التي تقدمها تلك النصوص بشأن الكون والإنسان، موضع تشكيك ومثار جدل حاد.

قد أثار هذا الجدل خلافات جدية وجذرية بشأن مبادئ فهم تلك النصوص وتفسيرها، الأمر الذي ألغى بدوره إمكانية تقديم تصور واضح وسليم بهذا الصدد.

والظواهر الإنسانية والسلوك البشري وهذا ما نجده في الطبيعة أيضًا. وإن فرديته واختياره وحريته لا تمنع استكشاف مثل هذه القوانين. وعلى هذا، فإن الباحث في علم الإنسان يستطيع ومن خلال الأبحاث التجريبية أن يكتشف تلك القوانين وأن يتمكن من التنبؤ بالسلوك البشري والقضايا الإنسانية ومن ثم التصرف فيها، بعد تبيين تلك القوانين ومعرفة دوافع الأحداث والظواهر الإنسانية.

وفي الجانب المقابل، يلح بعض علماء العلوم الإنسانية على أن ثمة فوارق جوهرية ومفصلية تفصل الإنسان عن الطبيعة والأشياء، حيث يرون العالم الإنساني أكثر تعقيدًا من الطبيعة وعالمها. فإن الإنسان كائن ذو إرادة ولديه القدرة على اتخاذ القرار والاختيار وتصرفاته تكون ذات مغزى، إذ إنّ سلوكه يتأسس على المبادئ والأسس الاجتماعية والقصد والنية.

من هنا، فإن مسؤولية الباحث في علم الاجتماع تتمثل في فهم تلك الظواهر وتفسيرها، بدلًا من أن تكون مسؤوليته البحث وراء شرح الأحداث والظواهر البشرية عِلّيًا والبحث من أجل التوصل إلى تنظيمها وتقنينها. ولذلك، فإن ردود فعل الإنسان وخلافًا لسائر الأشياء، ليست محددة ومعينة اتجاه الأحداث والمؤثرات الخارجية. وعليه، لا ينبغي للعلوم الطبيعية دراسة القضايا الإنسانية، إذ إنّ هدفها الأسمى في نهاية المطاف هو التنبؤ والاستشراف والاحتواء والسيطرة. ولا بد للباحث في حقل الإنسانيات من أن يسلط الضوء على استكشاف المعنى وتفسيره وفهمه، بدلًا من التنبؤ واحتواء الظواهر البشرية[1].

ما لا يجوز غض النظر عنه في دراسة الأزمة القائمة هو أن كل اتجاه من تلك الاتجاهات الثلاثة لعلم الإنسان ينأى بنفسه عما أنجزه الاتجاه الآخر.

---

(1) لا يختلف الأمر بالنسبة إلى أنصار بحث المعنى وتفسيره، حيث دارت بينهم سجالات حادة حول كيفية درك الظواهر البشرية وفهمها وأيضًا حول كيفية تقييم القراءات المعطاة في هذا المضمار.

على سبيل المثال، تجري معظم الجهود العلمية في مختلف اتجاهات علم الاجتماع دون التدقيق في فحوى الاتجاهين الفلسفي والديني في علم الإنسان. إن أي نظرية يتم تناولها في هذا الحقل المعرفي بالذات ترتكز إراديًّا أو لا إراديًّا على فرضيات إنثروبولوجية لكن هذه الفرضيات والتصورات المعينة إزاء الإنسان لا يتم تبنيها على أساس الأبحاث المعمقة والتجريبية السائدة في كلا الاتجاهين الفلسفي والديني، وإنما يتم اعتمادها في معظم الأحيان بشكل متسرع ودون أي دراسة علمية مستقصية.

لقد تسبب عدم التفاعل بين تلك الاتجاهات بأن تتكون لدى علماء هذا الحقل المعرفي تصورات وقراءات متباعدة ومتضاربة تمامًا إزاء الإنسان؛ ما أدّى بدوره إلى الافتراق والتضارب بين التنظيرات والاستنباطات الحديثة في هذا الصدد.

من هنا، نقول إنه لا أمل في تقليص حجم الفوارق والخلافات القائمة في الاجتماعيات وعلم الإنسان دون الاستعانة بالاتجاهين المعرفيين الفلسفي والديني حيال الإنسان. ما ينتج عن ذلك هو أن الباحث في هذا الحقل المعرفي لا يستطيع تكوين رؤية شاملة ومتكاملة بشأن الإنسان وما دامت الأوضاع تسير على هذا النسق، فإن الأبحاث العلمية لن تكون قادرة على تقديم معرفة تامة حيال الوجود الإنساني وسوف تضطر في نهاية المطاف إلى الرضوخ والاكتفاء بالمعارف المجتزأة والمتضاربة أحيانًا.

4- مفهوم الإنثروبولوجيا أو علم الإنسان

لقد أصبح اليوم الوجود الإنساني في مختلف أبعاده وجوانبه موضع اهتمام ودراسة الكثير من العلوم والفروع العلمية، حيث يعكف كل من تلك العلوم على جانب معين من الكيان الإنساني. وفي مقارنة بين تلك العلوم، سوف نجد أن كلًّا منها يستمد موقعه ومكانته من أهمية ذلك الجانب الذي يتناوله بالتحديد. بعبارة أخرى: فإن أهمية الأسئلة وقيمتها هما اللتان تحددان

مكانة العلوم وموقعها، كما إن نمط رؤيتنا اتجاه الإنسان يحدد أهمية تلك الأسئلة وحساسيتها.

على سبيل المثال، إذا ما اعتقدنا أن كافة الحالات النفسية لدى الإنسان وجميع تصرفاته الاجتماعية تنبع من المسارات البيولوجية والبنية الفيزيولوجية لنظام الجسم الإنساني، فستكون في هذه الحالة الفيزيولوجيا هي المحور الأساس في معرفتنا عن الإنسان. إذ مع القبول بمثل هذه الرؤية سوف تتصدر الأسئلة المرتبطة بنظام الدماغ والأعصاب أبرز المحاور والأسئلة المرتبطة بالإنسان. بناء على هذه الفرضية، فإن ما يستحق تسميته بالإنثروبولوجيا (علم الإنسان) هو ذلك العلم الذي يتبنى معرفة الأبعاد البيولوجية أو الحياتية والفيزيولوجية لدى الإنسان.

الحقيقة هي أنه يصعب، في نطاق المعرفة العقلية والتصورية حيال الإنسان، تقييد مصطلح علم الإنسان بفرع دون غيره، إذ إنّ الإنسان معقد إلى حد بعيد ومتعدد الأبعاد وجوديًّا. تتطلب معرفة أبعاد هذا الكائن العظيم كافةً مجالات مختلفة وواسعة من الدراسات والبحوث، وكل فرع من المعرفة الذي يهتم بمعرفة جانب من جوانب الإنسان، يرتبط بمعرفة الإنسان وينبغي أن نطلق عليه عنوان علم الإنسان.

والسبب في ذلك يعود إلى أنه لم يظهر بعدُ فرعٌ من العلوم قادر على دراسة أبعاد الإنسان وجوانبه كافة وإذا ما ظهر مثل هذا الفرع فمن الأحرى حينها أن نحصر عنوان علم الإنسان به دون غيره.

إن انشغال مختلف الفروع والدراسات بمعرفة الإنسان، لا يمنع من أن نصنفها من حيث المكانة والموقع. إذ إنّ الجوانب الوجودية لدى الإنسان لا تتساوى من حيث القيمة والأهمية[1].

(1) ولذلك، يرى من يعتقدون بوجود جوهر روحي في الإنسان أن المعرفة الشهودية حيال النفس، هي أهم جانب من جوانب علم الإنسان. إذ إن حقيقة الإنسان تكمن في روحه المجردة. هؤلاء وفي حين يؤيدون المعرفة العقلية والتصورية لأبعاد الوجود الإنساني، يرفضون في الوقت نفسه التوازي بين هذه المعرفة والمعرفة المباشرة والشهودية حيال النفس.

فمكانة التساؤلات التي يطرحها كل فرع من علم الإنسان وأهميتها هما اللتان تحددان مكانة ذلك العلم وأهميته.

وفي تقسيم عام، تتجزأ الأسئلة المرتبطة بالإنسان إلى جزأين، تتناول بعضها الإطار العام للإنسان وتطرح تساؤلات جوهرية ومحورية حيال الإنسان. إن مكانة تلك التساؤلات ودورها في معرفة الإنسان هي على نحو، بحيث تجعل الكثير من الأبحاث والدراسات المرتبطة بالإنسان متأثرة بكيفية الرد على مثل هذه التساؤلات.

أما الجزء الثاني من تلك الأسئلة، فهو وبالمقارنة مع الجزء الأول يتوغل في التفاصيل، ويتمحور حول جانب معين ومحدد من الإنسان. تساؤلات كالتي يطرحها علم الاجتماع أو علم النفس وفقًا لنوعية اختصاصهما. إن الدافع وراء التطرق إلى هذا الموضوع هو أن اختصاص كل من علماء علم الاجتماع أو النفس لا يمنع من اهتمامهم بالتساؤلات الواردة في الجزء الأول. في مثل هذه الحالة، فإن الإجابات التي يقدمونها، لا يمكن أن تكون اجتماعية أو سيكولوجية. إذ إنّ أسئلة الجزء الأول بعيدة عن نطاق علم الاجتماع وعلم النفس بمعناهما المحدد؛ بل هي نوعيًّا تساؤلات فلسفية وميتافيزيقية عن الإنسان ولذلك فإن الرد عليها يحدد الإطار العام للنظر إلى الإنسان ويشكل مقدمة للكثير من الدراسات والأبحاث بشأنه. نشير هنا إلى بعض تساؤلات الجزء الأول:

هل الإنسان كائن مادي تمامًا، بحيث يمكن توضيح كافة نشاطاته السيكولوجية والدماغية فيزيولوجيًّا أم أن إدراكاته ونشاطاته السيكولوجية لا تنطبع بطابع مادي بل تستند إلى جوهر غير مادي يطلقون عليه عنوان النفس أو الروح الإنسانية؟ التساؤل الآخر هو عما إذا كان الناس يشتركون في الذات أم أنه يستحيل الحديث عما يمكن تسميته بالإنسانية والطبيعة الإنسانية المشتركة، وإنما نحن بصدد كائنات مختلفة لا تتوافق في أبعادها الذاتية بل تشترك في التسمية فقط، والإنسانية والذات الإنسانية هي مفردات دون معنى وتفتقر إلى معنى حقيقي؟

أما القضية الجوهرية الأخرى فهي ترتبط بتوجهات الإنسان ورؤاه، فهل كافة رغباته ونزعاته ورؤاه اكتسابية وعرضية ونابعة عن التعلم والبيئة المحيطة به والمجتمع، أم أن بعض النزعات والمعارف منغرسة في الإنسان ذاتيًا؟ بمعنى هل إن الفطرة الإنسانية هي على نحو تحمل بداخلها منذ البدء تلك النزعات والمعارف؟

يتعلق السؤال المحوري الآخر بكيفية رسم ملامح الشخصية الإنسانية المثالية، ففيم يكمن كمال الإنسان وما هي مواصفات الإنسان الكامل وما هي آليات بلوغ الكمال الإنساني؟

كما نلاحظ، فإن مثل هذه التساؤلات تحمل طابعًا فلسفيًا وميتافيزيقيًا، أي لا يمكن الرد عليها عبر الاستعانة بالمناهج التجريبية والأبحاث السائدة في علوم كعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم التربوية وعلم الإنسان وأمثالها من العلوم.

يتعهـد هذا الكتاب باسـتنطاق النصوص الدينية الإسلامية للإجابة عن هذه التساؤلات الجوهرية بشأن الإنسان ويسعى إلى أن يزيل الغبار عن الملامح العامة للإنسان في مرآة القرآن الكريم والأحاديث. ولذلك، فإن ما نقصده من معرفة الإنسان ليس علم النفس وعلم الاجتماع أو علم الإنسان وإنما ومن أجل تحقيق هذه الغاية ستكون ركيزتنا الأساس هي النصوص الدينية، ولو أننا لا نستغني عن إنجازات الفلاسفة والعرفاء المسلمين في هذا الصدد.

من هنا، فإن الكتاب يتناول معرفة الإنسان من منظور ديني وإن كان يأخذ طابعًا وصفيًا ويبين رؤى النصوص الدينية الإسلامية، فإنه لا يخلو أيضًا من نقد ودراسة الرؤى والأفكار التي تتعارض معه في هذا المجال.

5- أهمية علم الإنسان وضرورته

تترتب على ما نقصده من معرفة الإنسان نتائج وانعكاسات لا بد من

دراستها وتناولها. نلمح هنا إلى بعض هذه النتائج التي تختلف بين النظرية والتطبيق:

نظريًا، لكل إنسان رؤية يتبناها اتجاه الكون والعالم. إذ إنّ كل إنسان يفهم الكون والعالم على طريقته الخاصة وأنه يعطي الإنسان والكون ومصيره مكانة مميزة في الصورة التي يرسمها في عالمه الفكري. إن أحد الهواجس الرئيسة للإنسان يتمثل في معرفة مكانته وموقعه في الكون. هل يقتصر وجوده على هذه الحياة المادية؟ هل هو الذي يحدد مصيره بحرية أم أنه حبيس الجبر في أشكاله الاجتماعية والنفسية والبيولوجية؟

بعبارة أخرى: يسعى الإنسان لكي لا تكون حياته خالية من أي مغزى ومعنى وكلما ازداد تعمقه في هذا الموضوع اكتسب مسعاه أهميته ومعناه، الأمر الذي يزيد بدوره من قدرة الإنسان على إيجاد إجابات واضحة ومقنعة عن أسئلته الفلسفية. بعض تلك الإجابات يدفع نحو الشعور بعبثية الحياة، فيما يجعل بعضٌ آخر منها حياة الإنسان ذات مغزى ويمنح الإنسان شعورًا بالأمل والارتياح.

ثمة جدوى أخرى للعلوم الإنسانية هي أنها ترتكز على فرضيات معرفية معينة بشأن الإنسان، تشكل أساس الكثير من الأبحاث والدراسات. وتتأثر الأبحاث والنظريات المطروحة في هذه العلوم، بدورها بتلك الفرضيات، بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، بحيث يتناسق تمامًا الاتجاه العام لتلك النظريات مع الأسس المعرفية حيال الإنسان. وإيجاد أي تعديل أو تحوير في تلك المرتكزات والأسس والفرضيات يغير طبيعيًا اتجاه تلك النظريات ولا يسمح عمليًا بعرض الكثير من النظريات التي لا تتناسق وتلك الأسس والمرتكزات المعتمدة والمتبناة[1].

---

(1) يقر الكثير من العلماء والباحثين بقضية تأثير الفرضيات المعرفية اتجاه الإنسان في التنظيرات، نكتفي هنا بالإشارة إلى نموذجين فقط: يقول ريمون آرون في هذا الصدد: «إني شخصيًا أؤيد القول إن كافة النُّظم الفكرية الكبرى في علم الاجتماع تتوافق مع نمط من الرؤية العامة اتجاه =

إيضاحًا لهذا الجانب من دور علم الإنسان وتأثيره، نقدم هنا بعض النماذج.

تعطي التربية والتعليم مكانة مميزة لتحديد الغايات والأهداف وتتحدد غايات أي نظام تربوي بناء على مبادئ يستمدها من رؤيته اتجاه الإنسان والنظام الأخلاقي الأمثل. على هذا، فإن النظام التربوي الذي يؤمن بكرامة الإنسان وحريته واختياره ووجود التوجهات والمواهب الفطرية المشتركة والقابلة للكمال لديه ويعتبر إنسانيته وحقيقته رهنًا بروحه المجردة، يحدد غايات للتربية والتعليم تختلف تمامًا عن غايات وأهداف يقدمها من لا يؤمن بمثل تلك المبادئ. إن الذين يحملون رؤية مادية مطلقة عن الإنسان، يحللون كماله وشخصيته المثالية على أساس المعايير المادية، رافضين القيم الروحية والحياة المعنوية والأخروية.

النموذج الآخر هو أنه لا يمكن تقديم نظرية عن النمو والتطور في التربية والتعليم، دون أن نأخذ بالحسبان القضايا الرئيسية والجوهرية بشأن الإنسان. نستطيع، من خلال التأمل في نظريات التربية والتعليم التي تؤمن بنظرية النمو، أن نتلمس التأثير المباشر لعلم الإنسان الخاص على هذه النظريات. على سبيل المثال، فإن الرؤية التي تشبه نمو الإنسان والأثر التربوي على الإنسان بمراقبة الأزهار والنباتات، تقبل وبوضوح تام بأن لكل إنسان مواهب معينة ومحددة، يمكن تفعليها في الظروف الملائمة وعلى من يربيه أن يوفر تلك المناخات والظروف، كما هو الحال بالنسبة إلى النباتات التي قد تحدد مسار نموها مسبقًا وتتلخص مسؤولية البستاني في توفير الظروف الملائمة لتلك النباتات.

= الإنسان والتاريخ (ريمون آرون، مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى، ج2، ص87).
يقول «آلوين گولدنر» عن تأثير المعلومات المسبقة: «من أجل معرفة خواص أي علم الاجتماع ومعرفة ماهيته، لا بد من تحديد أعمق فرضياته حول الإنسان والمجتمع» (آلوين گلدنر، بحران جامعه شناسى غرب، ص59).

في مقارنة بين هذه الرؤية ورؤية آخرين مثل توماس هوبز، فإن الموضوع سيصبح أكثر شفافية ووضوحًا. بناء على ما يراه هابز، فإن الشر موجود في طبيعة الإنسان ولذلك، فإن «التطور» هو عبارة عن تغيير هذه الطبيعة واحتوائها، وعلى هذا، فإن مسؤولية من يربي الإنسان ليست توفير الأجواء والمناخ للطبيعة الإنسانية من أجل تطويرها أكثر فأكثر وإنما واجبه يتمثل في الاحتواء والتحكم وتغيير الأرضية الطبيعية والذاتية في الإنسان.

لا يختلف الأمر بالنسبة إلى علم الاجتماع، فثمة نماذج تظهر التأثير المباشر لعلم الإنسان في تنظيرات علم الاجتماع. تتأثر الحلول العملية التي يقدمها علماء الاجتماع من أجل حل الأزمات الاجتماعية، بشكل ملموس برؤيتهم المعرفية حيال الإنسان. لأننا إن لم نحدد طبيعة الإنسان بشكل عام ونوضح حالاته في ظروف بعينها، فسوف لن نكون قادرين على إعطاء أي تبيان للأزمة وأسبابها وبالتالي تقديم حلول لها، يرتبط إعطاء أي تصور عن الإنسان، مباشرة بتحديد معالم الأزمة وتقديم الحلول.

كما إن تبني رؤية محددة عن الإنسان، من شأنه أن يساعد الباحثين في علم الاجتماع، على معرفة الظواهر الاجتماعية بنحو أفضل وأكمل. على سبيل المثال، يفتح القبول بفطرية النزعة الدينية والرغبة في العبادة لدى الإنسان آفاقًا جديدة أمام علم الاجتماع في تبرير النزوع إلى الدين في المجتمعات الإنسانية ويجعله قادرًا على تقديم قراءة وتفسير جديد حول الميل إلى الدين في مواجهة التحاليل والتفاسير المادية لبعض علماء علم الاجتماع.

أيضا، فعلم القانون وإن كان ينشغل في بعض الثوابت والقضايا الأخلاقية، بيد أن ثمة صلة تربطه بعلم الإنسان الذي نتبناه. يؤمن أنصار الحقوق الفطرية والطبيعية، في مواجهة الحقوق الاعتبارية والوضعية[1] في معرفتهم اتجاه الإنسان، بأن العقل والفطرة الإنسانية هما مصدران

(1) الحقوق الوضعية والاعتبارية هي عبارة عن حقوق تحكم مجتمعًا ما في مرحلة تاريخية معينة وتدعمها مؤسسات اجتماعية مثل الحكومة.

لحقوق وقوانين مثبتة لا تتقيد بقيود الزمان والمكان ولا تتبع الرؤى الفردية لمشرعي الدول والأنظمة وأن الطبيعة الإنسانية هي التي تقتضي وجود مثل هذه القوانين ومن ثم تطبيقها. بعبارة أخرى: إن الحقوق الفطرية والطبيعية هي أسس ومرتكزات يجدها العقل متطابقة والطبيعة الاجتماعية للإنسان ويحكم بها بديهيًّا[1].

لا يستطيع علماء علم الحقوق والقانون القبول بوجود حقوق فطرية وطبيعية للإنسان دون الاعتقاد بعنصرين على الأقل في معرفتهم بشأن الإنسان. الأول هو أن الناس يشتركون في الطبيعة وأن ذواتهم موحدة ومشتركة وتكون ثابتة على مدى الزمن على الرغم من التغيرات الاجتماعية ونوعية المعاش. أما العنصر الثاني فهو أن الذات الإنسانية طيبة وطاهرة ولذلك، لا بد من الاستسلام أمامها والقبول بها باعتبارها مرجعًا ومصدرًا للقوانين والأسس الحقوقية.

إن من يدافعون عن الحقوق الوضعية والاعتبارية في وجه الحقوق الفطرية والطبيعية للإنسان، ينكرون بذلك أحد العنصرين المذكورين آنفًا بشأن الإنسان.

6- خصائص علم الإنسان الديني

كما سبقت الإشارة، فإن الكتاب هذا لا ينوي دراسة التساؤلات الجوهرية بشأن الإنسان والرد عليها، إذ يرى أن المصدر الرئيس للإجابة عن مثل هذه التساؤلات هو القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة.

وانطلاقًا من أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان وأن الدين قد جاء من أجل هدايته، فلا شك في أن هذا الكتاب لا يخلو من ملامح الصورة

---

(1) ثمة قراءات وتفسيرات مختلفة للحقوق الفطرية والطبيعية وما ورد في النص جاء على أساس بعض التفسيرات للحقوق الفطرية.

الحقيقية للإنسان وإنه يرد بشكل مباشر أو غير مباشر على التساؤلات الرئيسة التي ترسم الملامح الحقيقية للإنسان. توجد مميزات وخواص تميز تلك الإجابات والتعريفات عن المعارف الأخرى بشأن الإنسان أي علم الإنسان العقلي والتجريبي.

ما يميز علم الإنسان الديني عن سائر المعارف هو في الدرجة الأولى، طبيعتها اليقينية وإمكانية الاعتماد عليها والسبب وراء ذلك هو المصداقية العالية لمصدر هذه المعرفة. إن صلة هذه المعرفة بالوحي وعلاقة النصوص الدينية بعالم الغيب يجعل فحواها أكثر قيمة ومصداقية، إذ إنّ من يرسم ملامح الإنسان هنا هو نفسه الذي خلق الإنسان والكون.

أما الميزة الثانية لهذا النمط من المعرفة فهو طابعها المتكامل، حيث إن النصوص الدينية التي تتحدث عن الإنسان ترفع الستار عن وجه حقائق ليس بمقدور العقل والتجربة البشرية أن ينالها ويقترب منها. على سبيل المثال، لن يستطيع العقل والتجربة الخوض في التفاصيل بشأن المعاد وكيفية حياة الإنسان بعد أن تفارق الروح جسده ويزول جسمه المادي. ترتبط هذه الميزة بكمية المعلومات والمعطيات، غير أن النصوص الدينية تتمحور في معرفة الإنسان حول قضايا خارجة عن نطاق سائر المصادر المعرفية.

يمتاز علم الإنسان الديني بميزة ثالثة هي اختلافه الجوهري عن سائر العلوم في النظر إلى الإنسان. فالعلوم التي تتناول الإنسان بشكل من الأشكال، والعلوم الفلسفية الغربية السائدة التي تبدي آراءها بشأنه، تتفق على أن الإنسان ظاهرة من الظواهر، والمقصود من ذلك هو أن تلك العلوم تتناول الإنسان بعيدًا عن صلته بخالقه وبغض النظر عن غايته النهائية. هكذا رؤية تنصرف إلى العلاقات الإنسانية الداخلية وعلاقات الإنسان بسائر الأشياء فقط ولا تخوض في الأبعاد الأخرى للإنسان.

تقدم النصوص الدينية الإنسان ككيان يرتبط وجوديًا بالله سبحانه وتعالى وأنه يسير نحو غاية محددة. وفي القرآن الكريم عدد كبير من الآيات

تشير إلى هذه العلاقة الوجودية، وتبيّن أن الله عز وجل هو الوجود الأقرب إلى الإنسان من جميع الخلائق:

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾[1].

﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾[2].

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[3].

وفي آيات أخرى، يتبين لنا أن الغاية النهائية للسلوك الإنساني هي الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن الرؤية الدينية للكون والإنسان تعتقد أن الإنسان من روح الله سبحانه تعالى ويسير نحوه ويكدح إليه وأن الله أقرب إليه من الخلائق كلها في هذا المسير:

﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[4].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[5].

من الواضح أن فقدان مثل هذه الميزة في الدراسات التجريبية والفلسفية السائدة في عصرنا الحاضر، يؤدي إلى عرض معرفة غير حقيقية عن الإنسان. سوف نتناول الرؤية الخاصة للنصوص الدينية اتجاه الإنسان خلال الفصول القادمة وعبر مواضيع عدّة منها الذات والفطرة الإنسانية والكمال الإنساني والإنسان الكامل.

إن الميزات الثلاث التي تطرقنا إليها، تضع علم الإنسان الديني في مرتبة أعلى من علم الإنسان الفلسفي والعلمي، غير أن هذه الأفضلية والمرتبة العليا لا تعني الإلغاء التام لعلم الإنسان العقلي والعلمي؛ بل إن الحديث

(1) سورة ق: الآية 16.

(2) سورة الواقعة: الآية 85.

(3) سورة البقرة: الآية 186.

(4) سورة الأنفال: الآية 24.

(5) سورة الانشقاق: الآية 6.

هنا يدور حول عدم شمولية هذين النمطين من المعرفة. ما يجب تفاديه هو أن نحصر الهوية الإنسانية في ما أنجزته العلوم التجريبية والفلسفية السائدة فقط.

تعطي التعاليم الإسلامية مكانة مرموقة للعقل البشري باعتباره أحد مصادر المعرفة. ولذلك، فإن المعرفة العقلية اتجاه الإنسان تحتفظ بقيمتها ومكانتها، توازيًا مع المعرفة التي تستمد قوتها من النصوص الدينية. كما إن المعرفة العلمية التي نكتسبها عبر مختلف فروع العلوم الإنسانية بشأن الإنسان تحظى بالأهمية، على الرغم من إمكانية إلغائها والنقص الذي قد يعتريها. وفي الوقت نفسه، نؤكد هنا على أنه ليس منطقيًّا أن نتطلع إلى تمكن هذه العلوم من الكشف عن هوية الإنسان والرد على الأسئلة الأساس بشأنه.

الفصل الثاني

النفس والجسم

1- الإنسان كائن ثنائي الأبعاد

ليس الاعتقاد بكون الإنسان كائنًا ذا بعدين، والـذي يعبرون عنه بالوجود الثنائي[1]، وليد اللحظة، فتاريخ مثل هذا الاعتقاد يعود إلى عهود قديمة من الفكر الإنساني. وفقًا لهذه النظرية، فإن الوجود الإنساني غير مقصور على البعد المادي والجسماني فقط، وإنما يتمتع بحقيقة أخرى هي النفس أو الـروح. نلمس مثل هذه الرؤية ليس فقط عند الأديـان السماوية وإنما عند الديانات غير التوحيدية وغير السماوية أيضًا، لا سيما تلك الديانات التي تؤمن بالتناسخ، فإن الروح الإنسانية عند هؤلاء، تعود بعد الممات إلى هذا العالم عبر جسم إنساني أو حيواني آخر، على أن تواصل حياتها من جديد.

لهذه النظرية تاريخ طويل عند الفلاسفة، حيث يؤكد سقراط أول فليسوف يوناني تعمق كثيرًا في الإنسان، ضرورة التمييز بين النفس والجسم الإنساني:

يقول: لقد صدقوا، لكنهم لا يعلمون ماذا يقولون؛ إذ إنهم لا يدركون لماذا يتمنى الفيلسوف الحقيقي الموت... هل يعني الممات شيئًا غير

---

(1) Dualism.

انفصال الروح عن الجسم؟ ألا نطلق الموت على حالة تفصل الجسم عن الروح ويبقى كلاهما منفصلين أحدهما عن الآخر[1]؟

كما إن أفلاطون يبين نقلًا عن سقراط وفي البند رقم 80 من فيدون، مجموعة من أفكاره بشأن النفس:

«تؤيد هذه التصديقات أن الروح ربانية وخالدة وبسيطة وقادرة على التفكير وتبقى دومًا على هذا النحو وتعمل بشكل موحد، في حين أن الجسم فانٍ وغير دائم وعاجز عن التفكير»[2].

لا ينحصر الاعتقاد بثنائية الإنسان بالفلاسفة اليونانيين القدماء، فقد كانت تلك الرؤية سائدة عند جمهرة الفلاسفة على مدى التاريخ المديد للفلسفة. على سبيل المثال، فقد خصص الأب الروحي للفلسفة الغربية الجديدة رينيه ديكارت الفرنسي جزءًا كبيرًا من كتابه الشهير «التأملات» لموضوع النفس والروح.

وفي تأمله الثاني يثبت ديكارت أن معرفتنا بشأن أنفسنا أكثر بداهة وتميزًا ووضوحًا بالقياس إلى معرفتنا بالأشياء. وبعبارة أخرى: إن أول شيء نوقن به ونجزم بوجوده هو النفس. إذ إنّ كل اعتراف وتأييد هو بمثابة شاهد على وجود نفس مدركة ومصدقة.

ويبرهن الفيلسوف الفرنسي في تأمله السادس على وجود تعارض بين النفس والجسم ويصرّ على أن النفس غير مادية ومجردة.

الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانط الذي لا يعتبر المتافيزيقا علمًا في فلسفته الانتقادية ويرى العقل النظري عاجزًا عن فهم الحقائق الخارجية ويؤكد على عجز براهين ديكارت في إثبات وجود النفس[3]، يضع في نهاية المطاف وجود النفس وخلودها ضمن المبادئ التي قد وضعها العقل

---

(1) أفلاطون، **دوره اثار افلاطون**، ج1، ص491.

(2) المصدر نفسه، ص514.

(3) عمانوئيل كانط، **التمهيدات**، ص182.

العملي الخالص. من منظور كانط، فإن العقل النظري قادر فقط على إثبات إمكانية خلود النفس، في حين أن العقل العملي يعتقد باستحالة نفي خلود النفس، لأن هذا النفي يتطلب نفي القانون الأخلاقي[1].

إن ما يشكل الأساس لفكرة ثنائية الوجود الإنساني هو الإيمان بوجود جوهر غير مادي في الإنسان ـعلاوة على جوهره المادي الذي نطلق عليه عنوان الجسمـ حيث تعود القضايا والظواهر السيكولوجية[2] والذهنية كافة كالعلم والإرادة والعزيمة والأماني إلى هذا الجانب من الوجود الإنساني.

لا يمنع الإجماع بشأن وجود جوهر روحي وغير مادي في الإنسان، وجود العديد من الخلافات بين الذين يؤمنون بهذا الأمر، حيث نلحظ الكثير من الخلافات في التعاطي مع تساؤلات منها: ما هي الصلة بين النفس والجسم؟ هل الجوهران منفصلان عن بعضهما ومتباعدان تمامًا؟ هل كان للجسم الإنساني دور وحصة في تكوين النفس؟ لأي من الجوهرين تعود إنسانية الإنسان؟ وهل تستطيع النفس الاستمرار في الحياة بعد أن تفارق الجسم الإنساني؟

سوف نركز في هذا الفصل على ثلاث قضايا مفصلية: الأولى هي قضية خلق الإنسان وأبعاده الوجودية، قبل التدبر في الآيات القرآنية بهذا الصدد، على أن ننتقل بعد ذلك إلى موضوع النفس والبرهنة على وجودها وتجردها والعلاقة بين النفس والجسم عقليًا وفلسفيًا، كي يتبين لنا مدى تناسق العقل والوحي في الكيان الإنساني. وفي المحور الأخير، سوف نجري تحليلًا وتقييمًا لرؤيتين تتعارضان مع الخطاب الديني والقرآني بشأن خلق الإنسان وأبعاده الوجودية. إحدى الرؤيتين هي «الداروينية» التي لها موقف محدد من ظهور النوع البشري والأخرى «المادية» التي تنفي وجود الجوهر المجرد أي النفس في الإنسان.

---

(1) فردريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج6، ص344ـ345.

(2) Mental events.

2ـ القرآن الكريم وخلق الإنسان

يزخر القرآن الكريم بالعديد من الآيات التي تتطرق إلى موضوع خلق الإنسان وإلى أبعاده الوجودية ومن خلال الوقوف عند تلك الآيات، نتوصل إلى بعض النتائج كالآتي:

أولًا: تشترك الخلائق التي نطلق عليها عنوان الإنسان، في الأصل والأساس، وهي «من نفس واحدة»، وقد ولدت من رجل وامرأة، وكلها ذرية لأب واحد وأم واحدة.

ثانيًا: أن خلقة هذين الوالدين اللذين هما أول الأناس، كانت استثنائية ولم تكن طبيعية، أي أنهما لم يولدا من فصيل من الحيوانات أو خلائق تشبه الإنسان.

ثالثًا: مضافًا الى جوهره المادي، ثمة جوهر آخر في الإنسان هو غير مادي ونطلق عليه عنوان النفس أو الروح.

رابعًا: لا تتقدم حياة النفوس والأرواح الإنسانية على الجسم (في الخلق)؛ بل إنها تبدأ بالحياة الجسدية. بعبارة أخرى: ليس للأرواح البشرية وجود محدد ومتميز تحت عنوان النفس، قبل أن تلتحق بالأجسام.

خامسًا: أن حقيقة الإنسان وإنسانيته تكمنان في روحه وليس في جسمه القابل للزوال والفناء (أصالة الروح).

لم يكن استخلاص هذه النتائج والمعلومات الخمس من الآيات القرآنية على درجة واحدة من الوضوح والشفافية. فبعض تلك المعارف والمعلومات تصرح بها آيات عدّة وبوضوح تام، فيما نرى بعضًا آخر لا يلقى تأييدًا قرآنيًا تامًّا. فعلى سبيل المثال، قلما نجد أدلة في القرآن الكريم بشأن الفقرة الرابعة، مقارنة بالفقرتين الثالثة والخامسة.

2-1- خلق الإنسان

لقد تطرقت مجموعة من السور في القرآن الكريم إلى موضوع خلق الإنسان والقضايا المرتبطة به. نكتفي هنا بدراسة آيات تبرهن لنا النتائج المستخلصة في الفقرتين الأولى والثانية.

توجد ثلاثة أقسام من الآيات تقدم دلالات واضحة على القول إن الناس بأجمعهم من ذرية واحدة.

القسم الأول: الآيات التي تخاطب الناس بعنوان بني آدم:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾[1].

﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[2].

﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾[3].

القسم الثاني: الآيات التي تصرح بنشأة الناس من أصول وجذور واحدة أي جذور إنسانية. منها:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ﴾[4].

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ﴾[5].

القسم الثالث: يشمل الآيات التي تبين الفوارق بين كيفية خلق أول إنسان وامتداد ذريته ونسله:

---

(1) سورة الأعراف: الآية 31.

(2) سورة الإسراء: الآية 70.

(3) سورة يس: الآية 60.

(4) سورة النساء: الآية 1.

(5) سورة الأعراف: الآية 27.

﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾[1].

ترى هذه الآية الكريمة الناس من نسل إنسان معين لم تكن خلقته من «النطفة»؛ بل من «الطين»، ومن هنا فإنه يشكل حالة استثنائية بالمقارنة مع كيفية خلق نسله وذريته.

إن الآية رقم 59 من سورة آل عمران أكثر الآيات صراحة بشأن الحالة الاستثنائية في خلق آدم (ع)، حيث تقول:

﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾.

أجمع المفسرون على أن هذه الآية قد نزلت أثناء اجتماع الوفد النجراني بالرسول الأعظم (ص)[2].

وفي مناظرة مع الرسول الأعظم بشأن تأليه عيسى بن مريم (ع)، يبرهن المطران والقساوسة النجرانيون أن ليس لعيسى (ع) والد خلافًا لسائر الناس؛ وعلى هذا فإن أباه هو الله وهو ابن الله. لقد نزلت الآية المذكورة آنفًا ردًّا على هذه الشبهة وبمضمون يفيد أن الخلق الاستثنائي لا يدل على الألوهية، إذ خلق آدم (ع) كان مثل خلق عيسى المسيح ولم يسهم في خلقه لا أم ولا أب وقد خلق بإذن الله وقدرته.

وعن خلق آدم بطريقة استثنائية نذكر هنا بعض الآيات:

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴾[3].

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾[4]. إن السبب وراء

---

(1) سورة السجدة: الآيتان 7 ـ 8.

(2) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج8، ص82. «كانت نجران في عهد الرسول الأعظم موطن المسيحيين في شبه الجزيرة العربية».

(3) سورة ص: الآية 17.

(4) سورة الحجر: الآية 26.

صراحة هذا النوع من الآيات بشأن الحالة الاستثنائية في خلق آدم يعود إلى أن ثمة تعابير مماثلة بشأن خلق سائر الناس، حيث تجري الإشارة إلى التراب والطين كمنشإ لخلقهم:

﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ﴾[1].

﴿ ۞ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾[2].

إن الحديث عن خلق الإنسان من تراب ومن طين، علاوة على أنه ينص على خلقه الاستثنائي[3]، يدلنا أيضًا على أن التراب هو المبدأ والمنشأ لأولى التطورات والتحولات التي انتهت إلى خلق هذا الكائن الحي.

2ـ2ـ أدلة قرآنية على وجود الروح

بالاستناد إلى الآيات القرآنية، سنوضح في هذا الجزء أن الاعتقاد السائد عند المسلمين بشأن وجود الروح الإنسانية وتجردها يعود سببه إلى القرآن الكريم ولا يجوز اعتباره نابعًا من انتشار فلسفة أفلاطون اليونانية بين المسلمين[4].

---

(1) سورة فاطر: الآية 11.

(2) سورة طه: الآية 55.

(3) كالآية رقم 49 من سورة آل عمران، حيث تشير إلى خلق الطير من الطين على يد عيسى المسيح بالمعجزة: ﴿ أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾.

(4) يزعم بعض المسيحيين أن الاعتقاد بوجود الروح وخلودها وعدم زوالها لم يكن من التعاليم الأولية في الإنجيل وأن هذا الاعتقاد قد ساد منذ القرن الثالث للميلاد عبر الفلسفة الأفلاطونية. (لسلي إستيونسن، هفت نظريه درباره طبيعت إنسان، ص62).

كما إن ثمة أفكارًا مختلفة حول تبيين حقيقة النفس عند المسلمين، فيذكر أبو الحسن علي بن أحمد الأبيوردي (و: 966 هـ) في منتهى كتابه روضة الجنان والشيخ البهائي في أواخر كشكوله (ط1، ص564) 14 نظرية عن تحديد معالم النفس. عند دراسة هذه التعاريف، لا بد من أن لا ننسى نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى هي أن ثمة عدة قليلة فقط تؤيد هذه الرؤى والأفكار وأن الفكرة السائدة عند =

تتوزع الآيات التي يمكن الاستعانة بها في البرهنة على وجود حقيقة سوى الجسم عنوانها النفس أو الروح البشرية، على أربعة أقسام هي كالآتي:

أـ الآيات التي تدل على أنه في مرحلة محددة من مراحل خلق كل إنسان، يتكون عنصر جديد ومرتبة وجودية محددة، يطلقون عليها عنوان «الخلق الآخر» أو «نفخ الروح»:

﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾.

إن عبارة «خلقًا آخر» هي تعبير كنائي عن نفخ الروح ولا يجوز اعتبارها كمرحلة من مراحل تكوين الجنين. إذ وردت كلمة «خلقنا» في هذه الآية بشأن المراحل الخمس من نمو الجنين. لكننا عندما نصل إلى تلك المرحلة المحددة بالذات، نرى تغييرًا في سياق العبارة، حيث ترد كلمة «أنشأنا» بدلًا من «خلقنا». إن هذا التغيير في السياق يدل على أن الحالة الجديدة التي تحصل في هذه المرحلة لا نظير لها في المرحلة السابقة عنها وتختلف عنها تمامًا.

تشترك المراحل السابقة كافة من النطفة والعلقة وحتى المضغة والعظام واللحم، تشترك في النوع والأوصاف والخصائص وإن كانت مواصفات كل من تلك المراحل الخمس وخصائصها تختلف إحداها عن الأخرى. على

= المتكلمين والحكماء والفلاسفة المسلمين هي أن نفس الإنسان ليست جوهرًا يوجد داخل الجسم بل هي منزهة عن الخواص الجسدية ولذلك يعتبرونها مجردة أي بعيدة عن أعراض المادة.

النقطة الثانية هي أن الاشتراك بين النفس الناطقة وهي موضع حديثنا هنا والروح البخارية التي كانت موضع اهتمام الطب القديم، في كلمة «الروح»، قد فتح الطريق أمام وضع معالم الروح البخارية في خانة تعريفات النفس والروح الإنسانية. وقد دفع هذا المزج بين الأمرين، شخصيات مثل قسطا بن لوقا اليوناني لصياغة رسالة مستقلة بشأن الفروق بين الروح البخارية والنفس (حسن زاده آملي، **عيون مسائل النفس**، ص270).

سبيل المثال، فإن المراحل كلّها تلك تشترك في ميزة اللون، لكن بعضها أبيض وبعضها الآخر أحمر اللون. كما إنها تشترك في صفة النكهة والرائحة، غير أن نكهة كل من تلك المراحل ورائحتها قد تكون مختلفة عن الأخرى.

إن هذه الحالة الجديدة التي تتكون في هذه المرحلة، قبل أن تتمتع لاحقًا بمميزات أخرى كالعلم والقوة والإرادة، لا نجد فيها أيًّا من مواصفات المراحل السابقة لها، أي ليس لها نوع تلك المواصفات وأن أوصافها جديدة ولا توجد في سائر مراحل تكوّن الجنين[1].

في الآية الرقم 9 من سورة السجدة يعبر الله عز وجلّ عن هذه المرحلة الجديدة بعنوان «نفخ الروح»، حيث يقول:

﴿ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ﴾.

وفقًا لهذه الآية الكريمة، فإن الله سبحانه وتعالى وعندما سوّى الإنسان وأكمل خلق جنينه (سواه) نفخ فيه من روحه[2].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير الميزان**، ج15، ص19. تؤكد بعض الروايات الصحيحة السند على هذه القراءة من الآية، حيث تعتبر نهاية المرحلة الخامسة ﴿ فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ﴾ كنهاية مراحل الجنين وأن الخلق الآخر هو نفح الروح وخلق النفس الإنسانية (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج19، باب 19 من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول).

(2) لا تعني إضافة كلمة «الروح» إلى الله (روحه) ونفخه من روحه فيه، انتقاص شيء من الله وإضفاءه إلى الإنسان، لأن هذه الإضافة ليست إضافة جزء إلى كل أو إضافة ملكية. بل إن إضافة الروح إلى الله (روحه) هي إضافة تشرف ومعناها هو أن الله ينسب إلى نفسه ما يوجد في الإنسان تحت عنوان النفس والروح الإنسانية، بسبب شرافة تلك النفس ومكانتها. نموذج آخر على ذلك آية ﴿ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ ﴾. (سورة البقرة: الآية 125)، حيث يتم انتساب الكعبة كبيت الله إلى الله، لشرافتها ومكانتها. إذا كانت الإضافة في كلمتي «روحه» و«بيتي» إضافة ملكية، لم يتم بذلك إثبات مكانة وشرافة للكعبة والروح الإنسانية. إذ كل ما يوجد في السموات والأرض هو ملك لله: ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (سورة آل عمران: الآية 189). على هذا، فالإشارة إليهما باعتبارهما ملكًا لله، لا تمنحهما ميزة خاصة، إلا إذا اعتبرنا تلك الإضافة تشريفية (محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ص356-359)..

ب- ثمة آيات أخرى تشير إلى مسألة الموت ومن خلال ذلك، تدلنا على أن ثمة شيئًا يتبقى من الإنسان عندما يبلغ أجله، هو النفس وإن تلاشى جسمه الإنساني:

﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾[1].

﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ﴾[2].

نشير هنا إلى أن مجرد ورود كلمة «النفس» في آية من الآيات، لا يدل على القبول بوجود النفس والروح المجردة، لأن هذه الكلمة قد وردت في الكثير من الآيات بمفهوم «الشخص» وليس بمفهوم آخر، منها الآيات الآتية:

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾[3].

﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[4].

﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[5].

إن المؤشر الذي يرشدنا إلى أن آيات كآية رقم 42 من سورة الزمر والآية رقم 93 من سورة الأنعام تدل على وجود الروح، هو أن تلك الآيات تتحدث عن شيء يطلقون عليه عنوان النفس في مواجهة جسم قابل للزوال، الشيء الذي يؤخذ ويبقى محفوظًا. وعلى هذا، فإنه في مثل هذه الحالات، يختلف استخدام كلمة «النفس» عن الحالات التي تعني فيها الكلمة مفهوم «الشخص والفرد».

---

(1) سورة الزمر: الآية 42.

(2) سورة الأنعام: الآية 93.

(3) سورة يونس: الآية 100.

(4) سورة المدثر: الآية 38.

(5) سورة الزمر: الآية 56.

ج- الآيات التي وردت حول الشهداء وتشهد وبكل وضوح على بقائهم عند الله وتمتعهم بالنعم الإلهية، في حين أن أجسادهم المادية قد تلاشت وأصابها الزوال.

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[1].

﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾[2].

د- الآيات التي تشير إلى حوار يجري بين الناس بعد مماتهم مع الله سبحانه وتعالى والملائكة، منها:

﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴾[3].

﴿ قِيلَ ٱدْخُلِ ٱلْجَنَّةَ ۖ قَالَ يَٰلَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ بِمَا غَفَرَ لِى رَبِّى وَجَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴾[4].

2-3- أسبقية الجسم على النفس وجوديًّا

إن وجود الترابط بين الجسم والنفس وتأثيرهما المتبادل هو واقع يعيشه كل إنسان على مدى حياته. كل ضربة يتلقاها الجسم، تتأثر بها الروح الإنسانية مباشرة وتسبب الشعور بالألم. كما إن حصول أي خلل في أي عضو من أعضاء الجسم الإنساني، يؤدي إلى الخلل في الحالات النفسية والروحية المرتبطة بذلك العضو بالذات. كما يصعب القيام بنشاطات كالتفكير والمشاهدة والسمع والتذكر وكثير من النشاطات البشرية دون صحة الجسم والأعضاء المرتبطة بتلك النشاطات.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 169.

(2) سورة البقرة: الآية 154.

(3) سورة المؤمنون: الآية 99.

(4) سورة يس: الآيتان 26-27.

من جهة أخرى، فإن التغيرات النفسية تؤثر أحيانًا على الجسم بشكل مباشر. فالانفعالات والاضطرابات النفسية ترافقها انعكاسات في ضغط الدم والسكري والسمنة والتغير في حالات الوجه ولونه. كما إن الآلام النفسية والحزن الشديد لدى الإنسان، تعقبهما النحافة وتهالك الجسم.

إن هذا التفاعل بين الجسم والنفس يطرح الكثير من الأسئلة الفلسفية منها: إذا ما اعتبرت الروح الإنسانية جوهرًا مجردًا وغير مادي، إذن فكيف تتأثر بالجسم الذي هو مادي خالص وتؤثر عليه أيضًا؟ ما هي آلية هذا التأثير؟ هل إن العلاقة والترابط بين الجسم والروح هي نتيجة الصدفة وأمر غير طبيعي أم أنها ترابط وجودي وحقيقي؟ وقبل كل هذه الأسئلة، يفرض هذا التساؤل الفلسفي نفسه وبكل قوة، كيف هي صلة الجسم والنفس في مبدإ خلق النفس؟ هل إن خلق النفس قد سبق الجسم أم العكس صحيح؟

توجد ثلاث نظريات بشأن كيفية خلق النفس عند الحكماء والفلاسفة الذين يؤمنون بوجود النفس.

تؤكد **النظرية الأولى** على تقدم وجود الروح على الجسم البشري، حيث تعتبر النفس الإنسانية ذاتًا روحانية ومجردة، ليست بحاجة إلى الجسم في الخلق والظهور. وليست علاقة النفس بالجسم من نوع العلاقة الوجودية والذاتية؛ بل إن النفس ولفترة معينة تعمل على إدارة الجسم، قبل أن تفارقه عائدة إلى عالم المجردات والروحانيات. وفقًا للنظرية هذه، فإن النفس الإنسانية روحانية في الحدوث والخلق وفي البقاء أيضًا (روحانية الحدوث والبقاء). يعزون هذه النظرية إلى أفلاطون وأتباعه[1].

أما **النظرية الثانية** التي ينسبونها إلى الفلسفة المشائية وعلى رأسها أبو

---

(1) يؤيد أفلاطون هذا الأمر في كتابين من كتبه هما **تيمائوس وفيدون**. لكن بعض الحكماء المسلمين (منهم صدر المتألهين في كتابه **الأسفار**) يحاولون تأويل كلام أفلاطون إلى مفاهيم أخرى وأن يبرِّئه من الاعتقاد بوجود النفس البشرية (بوصفها نفسًا) قبل ظهور الجسم.

علي ابن سينا، فتؤكد على تلازم الجسم والنفس عند الخلق والحدوث، حيث لا أسبقية للجسم على النفس أو العكس. فالجسم البشري يعمل كشرط لتكوين النفس وحدوثها وتجري إفاضة النفس الناطقة لدى تكوّن القلب والدماغ في الجنين[1].

فلسفيًّا، فإن الجسم البشري هو المقدمة والعلة المعدّة لحدوث النفس وليس العلة المادية. ولذلك، لا دور عليًّا للجسم في سلسلة أسباب تكوّن النفس وإنها حقيقة روحانية تمامًا. كما هو الحال في النظرية الأولى، فإن هذه النظرية أيضًا تعتبر النفس روحانية الحدوث والبقاء[2].

النظرية الثالثة التي بادر الحكيم الإسلامي الشهير صدر المتألهين الشيرازي إلى وضع أسسها الفلسفية، تؤمن بأسبقية الجسم على النفس الناطقة وجوديًّا، حيث ترى أن النفس وإن كانت جوهرًا مجردًا غير مادي، لكنها تقوم على أساس المادة وهي جوهر قد بلغ مرتبة مجردة وغير مادية، بعد أن تخطى المراتب المادية في سيره الاستكمالي. لذلك، فإن الحقيقة التي كانت مادية في المراحل السابقة، وكانت حافظة لأجزاء الجسم البشري وعاملًا في تغذية الجنين ونموه، في المرحلة الجنينية، تتخطى آخر الحواجز المادية عند استكمالها ونموها وتصل إلى الكمال وإلى مرتبة لم تعد مادية وتصبح مجردة ذاتيًّا، مع الاحتفاظ بالمراتب المادية، وعلى هذا فإنها وجود واحد، بعض مراتبه مادية وبعضها الآخر مجرد.

إن هذه الذات المجردة لديها القدرة على الاستكمال الإدراكي والعقلي والتوصل إلى الكمالات الروحانية، فلذلك يطلقون عليها عنوان «النفس الناطقة الإنسانية». ومن هنا، فإن الإنسان حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة وهذه الحقيقة الواحدة تكون مادية في بعض المراتب ومجردة في مراتب

(1) صدر المتألهين، **الأسفار الأربعة**، ج8، ص146.

(2) المصدر نفسه، ص370ـ 371.

أخرى. وفقًا لنظرية صدر المتألهين، فإن النفس جسمانية في الحدوث والظهور والتكوّن وإن كانت مجردة وروحانية في البقاء ولا تزول بزوال الجسم (جسمانية الحدوث روحانية البقاء)[1].

تتقدم هذه النظرية الأخيرة على النظريتين الأخريين وتعتبر الأنجع في تفسير أسباب قيام العلاقة الثنائية والمتقاربة بين الجسم والروح. إذ لا ترى هذه النظرية النفس كيانًا منفصلًا وغريبًا عن الجسم تقيم كالطير في وكر الجسم وتوظف الجسم كمجرد آلة؛ بل هي وجود نابع من الجسم والجسم هو العلة المادية أو الإعدادية لظهور الروح وتكوّنها.

لا يمنــع تجرد النفس من تفاعلها مع الجســم، لأن هذه الحقيقة وإن كانت منزهــة في بعض مراتبهــا عن المــادة، لكنها وفي المراتب الدنيا تتولى إدارة مختلف شؤون الجسم. لذلك توجد صلـــة ووحدة بين الجسم وبعض المراتب الدنيا للنفس وعلى هذا فمن الطبيعي تمامًا وجود الترابط بينهما.

بعبارة أخرى: ما كان يدير بعض شؤون الجسم في المرحلة الجنينية، قد بلغ كمالًا جديدًا وخلقًا آخر وقد ارتقى إلى مرتبة، على أثرها، ينفصل ذاتيًا عن المادة. هذا الخلق والكمال الجديد، يوفر لهذا الوجود إمكانية اكتساب إدراكات وتكامل علمي ومعرفي، لكن لا يرفع عنه تلك الواجبات والشؤون

---

(1) 56. يؤكد صدر المتألهين مرارًا وتكرارًا أن النفس جسمانية الحدوث وأن ظهورها ناجم عن سيرها الاستكمالي والجوهري. نذكر هنا بعض ما قاله صدر المتألهين في هذا المضمار:
«إن النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها». (صدر المتألهين **الأسفار الأربعة**، ج8، ص136).
«إن النفس حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكيات ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأول اللبوب الروحانية». (المصدر نفسه، ص330).
«وبالجملة فللنفس الإنسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة. فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعية والعنصرية والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه» (المصدر نفسه، ص378).

التي كان يتولاها قبل الدخول إلى عتبة التجرد. إذن فإن هذه الذات المجردة مرتبطة بالجسم من حيث الأفعال وتدابيرها الجسدية وتتعرض للتأثير والتأثر وإن كانت ذاتيًا قادرة على أن تستغني عن الجسم لكونها مجردة.

أيضًا يمكن استخلاص النظرية الثالثة من بعض الآيات في القرآن الكريم، فالتدبر في الآيات 12 حتى 14 من سورة «المؤمنون» يظهر أن النفس توجد عبر الاستعانة بالجسم وليس بالتوازي معه. إن القوة في الجسم تصبح فاعلة وذات خلق جديد عبر العناية والفيض الإلهيين ويتحول الأمر الجسماني إلى خلق مختلف ومجرد عن المادة.

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾.

يدل ضمير «الهاء» في عبارة: «ثم أنشأناه خلقًا آخر» على أن ما مرّ بالمراحل الخمس من تطورات المرحلة الجنينية، ينال بعد الاكتمال، فعلية وفيضًا وتطورًا جديدًا، يختلف تمامًا عن التطورات السابقة الأخرى. وعلى هذا يتغير أسلوب الآية عند الحديث عن هذا التطور الجديد ويرد فعل «أنشأنا» بدلًا من «خلقنا» ويتم التأكيد على فوارق هذه المرحلة عن سائر المراحل، من خلال جعل طبيعة هذا التطور غير شفافة باستخدام عبارة «خلقًا آخر».

إذا كان ضمير «الهاء» لم يرد في الآية الشريفة، وكانت العبارة قد جاءت بصورة «أنشأنا خلقًا آخر» دون الإتيان بالضمير، فكان بالإمكان حينها تأييد النظرية الثانية من خلال هذه الآية. لأن النظرية الثانية ترى أن الجسم مجرد وعاء لظهور هذا الأمر الروحاني، دون أن تربطه علاقة وجودية بالنفس. لكن الإتيان بضمير «الهاء» يلغي هذه الإمكانية، لأنه ينص على أن ما مر بتلك المراحل بالضبط، هو الذي ينال خلقًا جديدًا.

2-4- أصالة الروح

تثير الرؤية الثنائية والإيمان بوجود النفس والجوهر الروحاني إلى جانب الجسم، تساؤلًا مفاده أنه إلى أي من هذين الوجودين تنصرف حقيقة الإنسان وإنسانية؟ وهل علينا أن نقدم أحدهما باعتباره حقيقة الإنسان أم أن طبيعة كل إنسان تتألف من تراكب هذين الجانبين وتفاعلهما، بحيث إن إلغاء أي منهما يعني زوال هذا التآلف ومن ثم زوال الإنسانية والهوية الفردية للإنسان؟

إن كنا نؤمن بأصالة الجسم أو أصالة كليهما (أصالة تراكب الجسم والروح) فعلينا الإذعان حينها بأن ساعة الموت هي بداية زوال إنسانية الإنسان وانعدام هويته الفردية. لكن إذا كنا نعتقد بأصالة الروح الإنسانية، فإن زوال الجسم لا يعني بالضرورة زوال إنسانية الإنسان وهويته الفردية؛ بل إن الحقيقة الإنسانية سوف تزول بزوال نفس الإنسان وانعدامها.

لا ينبغي لنا المساواة بين أصالة الروح الإنسانية وبقاء الإنسان بعد فناء جسمه وزواله. وإن كان الإيمان بأصالة الروح يؤيد بقاء الإنسان بعد الممات، لكن ذلك لا يعني منطقيًا توحيد هذين الأمرين. لأن الافتراض المنطقي هو أن نؤمن بأصالة الروح وأن نعتبر نفس الإنسان حقيقته وفي الوقت ذاته لا نعتبر النفس قادرة على البقاء دون الجسم، لأنه قد لا يكون تجرد النفس في مستوى يجعلها قائمة دون الجسم. من هنا، فإن تأصل الروح في حد ذاته لا يثبت سوى إمكانية الحياة بعد الممات. ومن أجل إثبات بقاء النفس بعد زوال الجسم الإنساني، فإننا بحاجة إلى تقديم دلائل خاصة على ذلك. منطقيًا، القبول ببقاء النفس يلازم إثبات أصالة الروح، لذلك فإن الآيات التي تدل على بقاء النفس بعد زوال الجسم، تثبت بدورها أصالة الروح الإنسانية أيضًا.

هنا يمكننا اعتبار تلك الآيات التي تعرّج على حياة الإنسان في البرزخ، دليلًا واضحًا على أصالة الروح الإنسانية؛ إذ إنّ هذه الآيات تقوم على الحوار بين بعض الناس مع الملائكة بعد مماتهم وقبل قيام الساعة.

ويدرك الناس خلال هذه الحوارات أنهم يمرون في أي وضع ويعبرون عن أسفهم وندمهم لكيفية حياتهم في الدنيا ويطلبون الرجعة إليها. ولأن بقاء النفس بعد زوال الجسم يلازم أصالة الروح، يمكن إذن البرهنة على وجود الروح من خلال هذه الآيات. لقد تطرقنا في ما سلف إلى بعض الآيات التي تثبت وجود الروح، نركز هنا على جزء آخر من هذه الآيات:

﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[1].

يستدل معظم المتكلمين من الشيعة والسنّة بهذه الآية عند الحديث عن وجود البرزخ والعذاب بعد الممات[2].

تتحدث هذه الآية عن نوعين من العذاب، يعبر عن الأول بـ«سوء العذاب» وعن الثاني بـ«أشد العذاب». كما تنص على أن العذاب الأول سيكون قبل قيام الساعة، بينما الآخر يلي قيامها.

وانطلاقًا من أن العذاب بحاجة إلى وجود من يجري تعذيبه وتمتعه بالوعي والشعور، فيتبين أن إدراك الإنسان وشعوره واستمتاعه ومعاناته، كلها مسائل مرتبطة ومتعلقة بالنفس الإنسانية وليس الجسم، لأن أجساد الفراعنة قد فنت من خلال الممات.

كما يمكن أن نستشف وبوضوح تام أصالة الروح من خلال آيات تتناول موضوع ممات الإنسان. تعبر هذه الآيات عن الموت بعبارة «توفي»:

---

(1) سورة غافر: الآيتان 45ـ46.

(2) ينسب الفخر الرازي، في تفسيره وعند الحديث عن هذه الآية، إلى أنصاره بصورة مطلقة ودون أي رأي معارض، استنباط وجود البرزخ وعذاب القبر من هذه الآية، ما يدل على أن المتكلمين من أهل السنّة أيضًا يؤيدون هذه القراءة من الآية (الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج27، ص74).

﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ﴾[1].

﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا ﴾[2].

﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ ﴾[3].

وتعني كلمة «توفي» ونظائرها من المفردات مثل «الوفاة» و«وفا» و«مستوفٍ» و«مستوفى» و«الاستيفاء»، تعني الصون والحفاظ وأخذ الشيء كاملًا [4].

ما نستخلصه من هذه الآيات، هو أن ثمة شيئًا ما يتم استلامه أثناء الموت بشكل تام ويتم الحفاظ عليه وهو غير الجسم الذي يتلاشى ويضمحل، حيث ورد ذكره عبر ضميري المخاطب والغائب في تلك الآيات. كما نفهم من خلال ما ورد أن الشيء الذي تتعلق به «الأنا» الإنسانية ووجوده، يتم تسلمه وحفظه من جانب الملائكة أو الله عز وجل.

وعلى هذا، فإن النفس الإنسانية التي يتم قبضها تمامًا والحفاظ عليها، تشكل كامل هويتنا ومن هنا يعبر عن استلام أرواح الناس وقبضها بعبارتي «توفاهم» و«توفاكم».

إذا كانت النفس الإنسانية تشكل جزءًا من هوية الإنسان ولم تكن الأصالة صفة الروح، فكان يجب التعبير عن قبض الروح بمصطلح «قبض جزء من الوجود الإنساني» وليس قبض كامل وجوده، أي كان يجب استبدال «يتوفاكم» و«يتوفاهم» بعبارتي «يتوفى بعضكم» أو «يتوفى بعضهم».

---

(1) سورة السجدة: الآية 11.

(2) سورة الأنعام: الآية 61.

(3) سورة النحل: الآية 70.

(4) تعني مفردة «الوفاء» الحفاظ، فالوفاء بالعهد يعني الحفاظ عليه وإنجازه. قد وردت مفردة «الاستيفاء» في **منتهى الأرب** بمعنى استلام كل شيء. استيفاء الحقوق أو الأموال يعني استلام كل الحق أو المال كله من الآخرين. إن مفردة المستوفي هي اسم فاعل من الاستيفاء ويستعملونها بشأن من يستلم حقه وافيًا وكافيًا (انظر: دهخدا، **لغت نامه دهخدا**، تحت مدخل الوفاء، الاستيفاء والمستوفى).

3- توافق العقل والوحي على ثنائية الوجود الإنساني

لقد أثبتنا من خلال آيات الذكر الحكيم، وجود الروح وأصالتها وعدم أسبقية وجود النفس على الجسم. أما في هذا المقتضب فسنحاول التركيز على التوافق بين العقل والوحي عبر دراسة عقلية لهذه المحاور الثلاثة.

إن الزعم بوجود هذا التناسق والتوافق، لا يعني بالضرورة اتفاق الفلاسفة والحكماء كافة على هذه المحاور الثلاثة الأساسية في معرفة النفس. ففي مثل هذه القضايا، وكما هو الحال في سائر القضايا النظرية والفلسفية الأخرى، نلاحظ تضاربًا في الآراء والمواقف المتعارضة والمتباينة في هذا الصدد. إذن ما نقصده من وراء التوافق بين العقل والوحي، هو وجود البراهين العقلية من أجل إثبات القضايا الثلاث المذكورة آنفًا. نكتفي تحت أي موضوع بالتعرض إلى بعض البراهين العقلية، دون الإتيان بالأدلة العقلية كافة.

3-1- إثبات وجود النفس عقليًا

لقد أقام فلاسفة الشرق والغرب براهين عقلية عدّة، سعيًا وراء إثبات وجود النفس باعتبارها جوهرًا غير مادي، نكتفي هنا بالإشارة إلى برهان واحد من تلك البراهين كلّها.

يتعرض هذا البرهان في الدرجة الأولى إلى إثبات تجرد الظواهر الذهنية[1]، أي يثبت أنه لا يمكن المساواة بين الإحساس والإدراك وبين

(1) تنقسم الحالات والظواهر الإنسانية الى قسمين منها فيزيائي ومنها ذهني، فالحالات الفيزيائية والجسدية هي الحالات التي يتشكل منها البدن ويتساوى صاحب البدن والآخرون في مشاهدة البدن وتحليله، غير أن مثل هذه المساواة لا توجد في الحالات الذهنية؛ بل إن الفرد ينفرد باطلاع خاص على حالاته الذهنية، دون غيره. فالشعور بالألم عند شخص ما وتفكيره وتذكره ورغباته وميوله كلها حالات وأمور يعيشها هو ويمر بها. وإذا ما افترضنا أنه يمكن له وللآخرين أن يشاهدوا نشاطاته الجسدية كافة الملازمة لهذه الحالات الذهنية، ففي مثل هذه الحالة أيضًا يبقى الفرق شاسعًا بينه وبين الآخرين الذين يرونه وينظرون إليه. فالناظرون لا يمرون بمثل هذه المشاعر والإدراكات. ولذلك، فإن الحالات كافة التي يتمتع صاحبها =

الأنشطة الجسدية في الدماغ وسلسلة الأعصاب، على أن يثبت في ما بعد أن هذه الظواهر العقلية والذهنية تستند إلى جوهر غير مادي أي النفس، وأن العلم والشعور والفهم والأمل والرغبة كلها من أفعال هذا الجوهر وأحواله.

من خلال تمثيل بليغ، يستدل العلامة الطباطبائي -رحمه الله- في كتابه المميز «مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية»، على الماهية المجردة للإحساس والفهم، حيث يقول:

«تخيل أنك تمسك بيدك صورة طولها 12 سنتيمترًا وعرضها 8 سنتيمترات، وتنظر إليها وهي تظهر مشهدًا تجلس فيه عائلة مكونة من أشخاص عدة. في الصورة بحيرة ماؤها صافٍ مثل الفضة الخام وإلى جانب البحيرة أعشاب زاهية وأشجار خضراء. المظهر الأفقي للمشهد الذي يطول 15 كيلومترًا، ينتهي إلى جبل قممه مصطفة كأسنان المشط. حينها إذا سألك أحد هل إن هذا المشهد الواسع بكل مواصفاته، هو حقًّا بين يديك وقد استوعبته ورقة مقاسها 8×12 سنتيمترًا، ماذا ستكون إجابتك؟ بالطبع ستكون الإجابة بالنفي. لا تتسع مساحة 8×12 لمشهد طوله 15 كيلومترًا مع المسافات المختلفة والخواص الجسدية والروحية المتنوعة التي توجد في المشهد؛ بل إن هذه الصورة «تظهر» المشهد ولا يوجد شيء على الصفحة الورقية سوى بقع بيضاء وسوداء عدة قد أوجدتها كاميرا فوتوغرافية. تثبت لنا المشاهدة والتجربة أنه عند توظيف الحواس ونتيجة للتأثير الذي يتركه واقع المادة في سلسلة أعصابنا وأدمغتنا، يظهر منا رد فعل مادي قد يتحقق من خلال تفعيل الحواس ويزول بتعطيل الحواس وبالتوازي مع هذه الحالة، يحصل أمر يطلقون عليه «الإدراك».

لن نقبل يومًا من الأيام أن مشهد العالم الوسيع بكل مواصفاته وخصائصه الغريبة وبكل الخطوط والسطوح والأجسام الموحدة والبسيطة (المتصل الواحد) التي تتجلى أمامنا، يمكن أن تستوعبه مادة مصغرة من الأعصاب أو

= بمعلومات خاصة عنها بالمقارنة مع الآخرين، تدخل ضمن الحالات الذهنية.

الدماغ بأجزاء منفصلة عن بعضها ومتكدسة هي في النهاية أصغر من أبداننا.

بناء على هذا التمثيل، فمثلما الصورة هي علامة ترمز إلى المشهد الحقيقي ولا يتواجد الواقع بداخلها حقًّا، فإن الأمور الفيزيائية التي تحدث داخل الجسم بالتوازي مع الشعور والإدراك، (كالأثر الذي يظهر داخل شبكية العين عند رؤية شيء ما) إنما هي دلائل وعلائم على واقع الشعور والإدراك وليست تلك الأمور الفيزيائية نفسها تمامًا»[1].

يستدل العلامة الطباطبائي على عدم مادية الظواهر الذهنية من خلال الحديث عن عدم وجود خصوصيتين من خواص المادة في تلك الظواهر الذهنية.

إن كل شيء مادي يمكن تفكيكه ويخضع لقانون عدم تطابق الأكبر مع الأصغر. المقصود من هذا القانون هو أنه لا يمكن وضع لتر من الماء داخل وعاء سعته نصف لتر، كما لا يمكن أن تُستوعَب صفحة مساحتها متر مربع في صفحة مساحتها نصف متر مربع، بحيث لا يخرج جزءٌ من الصفحة الكبرى عن إطار الصفحة الصغرى.

كما أوضح هذا المثال، فإن الصورة التي يرسمها الذهن عن مشهد ما، لن تكون مادية، إذ إنه من المستحيل وضع جسم كبير (وهو هنا المشهد) داخل جسم صغير (وهو هنا العين أو الدماغ).

من جهة أخرى، فإننا نقف أمام حقيقة هي صعوبة تفكيك الصورة الذهنية المتكونة لدينا عن الواقع الخارجي، في حين يمكن لنا تفكيك كل شيء مادي. على سبيل المثال، فإن الصورة الذهنية التي تتكون لدينا عن تفاحة ما بعد النظر إليها (الصورة أ)، لا يمكن تفكيكها أو تجزئتها. في حين أننا إذا قسمنا التفاحة إلى نصفين في الذهن، ففي الحقيقة قد أوجدنا صورتين ذهنيتين جديدتين (ب وج) وستكون لدينا ثلاث صور ذهنية. لا يعني ذلك

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، ج1، ص56ـ59.

أننا قد أزلنا الصورة (أ) وقد قسمناها إلى نصفين. لكن عندما نقسم التفاحة إلى نصفين في العالم الواقعي، لا يبقى أمامنا تفاحة كاملة وسيكون أمامنا مجرد نصفي تفاحة. لذلك، فإن التفكيك والتجزئة في الصورة الذهنية، يعني إيجاد صور جديدة وليس تفكيك الصورة التامة السالفة وتغيير كليتها.

سعيًا وراء إثبات تجرد الظواهر الذهنية، فقد صبّ «جون هاسبيرس» جلّ اهتمامه على مسألة عدم تقيد تلك الظواهر بقيد المكان، حيث يقول:

إن الأجسام أو الألوان التي نراها لا توجد داخل الدماغ وتستحيل رؤيتها بعين مسلحة أو مجردة (المقصود به هو الصورة الذهنية نفسها). إن الصورة التي هي أكبر بكثير من الدماغ، كيف يمكن أن تتجسد بداخل الدماغ؟ لا تدخل هذه الأمور النفسية داخل نطاق المكان أو الفضاء كي يمكن تغيير موقعها ومكانها، كما تستحيل الإشارة إليها ولا يمكن للآخرين مشاهدتها. بعبارة أخرى: إن التصورات والظواهر النفسية لكل فرد تخصه هو دون غيره وليس بمقدور الآخرين مشاهدتها وملامستها طبيعيًّا كموضوع يُدرَك بالحواس في عالمنا الواقع. إن الظواهر السيكولوجية كما أنها لا توجد في داخل الدماغ لنتمكن من رؤيتها فهي كذلك لا توجد أيضًا خارج الدماغ كشيء له مواصفات مكانية كي يمكن تغيير مكانه. فإنها لا توجد في المكان وليست أمرًا ماديًّا[1].

حينما نرسم صورة ذهنية لطاولة ما داخل غرفة أو في صالة أو في فناء منزل ما، فإننا -ومن خلال رؤية دقيقة- لم نغير مكان الصورة الذهنية للطاولة ولم ننقلها إلى مكان آخر؛ بل إننا قد أوجدنا ثلاث صور ذهنية في الذهن فقط. إن القبول بعدم مادية الظواهر الذهنية، لا يعني بالضرورة إثبات وجود جوهر غير مادي يدعى النفس. لأنه منطقيًّا قد تتكون المشاعر والإدراكات كوقائع غير مادية على نحو منتظم ومستمر، دون أن تركن إلى

(1) John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, p.379-381.

جوهر أو واقع غير مادي. على سبيل المثال، نذكر هنا نظرية «استراوسن». فإنه وخلافًا للماديين الذين يربطون كافة الخواص والظواهر الفيزيائية والذهنية بجسم الإنسان، وخلافًا للثنائيين الذين يعزون الحالات الذهنية إلى الجوهر النفساني المجرد، يقدم نظرية مختلفة عنوانها «نظرية الفرد»[1].

وحسب نظريته، فإن الفرد هو كائن له آثار فيزيائية وجسدية، مضافًا الى الخصائص والظواهر الذهنية وغير الفيزيائية. كما يرى استراوسن أن تجرد ظواهر مثل الأحاسيس والإدراك ليس كافيًا للاعتقاد بوجود جوهرين الأول مادي والآخر مجرد في الإنسان وإنما الإنسان هو جوهر واحد وليس أكثر ولكن ليس جوهرًا كسائر الجواهر المادية التي تصدر تمظهرات فيزيائية وليس جوهرًا مجردًا وغير مادي. فالإنسان ـ كما يرى استراوسن ـ هو عبارة عن فرد يتمتع بكلا البعدين وبالخصائص الفيزيائية والذهنية على حد سواء وأن الفارق بين هذين النمطين من التمظهرات، لا يمنع من جمع هذين النوعين من الخصائص في جوهر واحد وواقع واحد[2].

بناء على ما تقدم، فإننا من أجل إثبات وجود النفس بحاجة إلى براهينها الخاصة بها، كي نثبت على أساسها أن الحالات الذهنية والروحية مرتبطة بجوهر غير مادي وروحي، كما هو الحال بالنسبة إلى الحالات الفيزيائية والجسدية التي تحصل داخل جوهر مادي (أي الجسم).

إثباتًا لوجود النفس، يرى الذين يؤمنون بتجردها أننا وأثناء «الاستبطان»[3] نصطدم بهوية ثابتة هي «الأنا» نعتبرها ثابتة طوال حياتنا ونربط بها نشاطاتنا الإرادية والذهنية كافة.

يتحدث الفيلسوف الأسكتلندي «طوماس ريد» (1796ـ1710) بصراحة في هذا الصدد، فيقول:

---

(1) Person Theory.
(2) P.F. Strawson, **Individuals**, chapter3.
(3) Introspection.

«إن هويتي الشخصية بحاجة إلى استمرار ودوام وجود شيء لا يتجزأ أطلق عليه أنا عنوان «الـذات». أيًا كانت هذه الـذات، فإنها شيء يفكر ويعمل ويعاني. إن الأفكار والأعمال والأحاسيس هي في تغير دائم ولها وجود متواصل ومتتابع غير مستقر ولا مستديم، لكن «الذات» أو «الأنا» الذي تتعلق به هذه الحالات، هو ثابت مستديم ويتصل بصورة موحدة بكل الأفكار والأعمال والأحاسيس المتتالية المرتبطة بي، هذه هي تصوراتي بالنسبة إلى الهوية الشخصية»[1].

بوجد من المفكرين من يرفض المكاشفة والوصول إلى حقيقة جوهرية بالاستبطان والتأمل الروحي. يقول ديفيد هيوم:

يتصور بعض الفلاسفة أننا وفي كل لحظة نعي شيئًا نطلق عليه عنوان «الذات» ونشعر بوجوده واستمراره وثباته. بدوري عندما أتأمل مليًا في ذاتي أواجه دائمًا إدراكات ومشاعر معينة، حالات مثل البرودة والحرارة والضياء أو الظلمة والحب والحقد والمعاناة أو الاستمتاع والالتذاذ. إني لن أرى نفسي دون إدراك معين ولا أشاهد أي شيء سوى إدراكي ومشاعري[2].

لقد توصل علماء نفس بنيويون مثل إدوار تيتشنر[3] إلى نتائج مماثلة لرؤية هيوم في دراسة الإدراك والذهن، حيث ينكرون وجودًا جوهريًا مدرِكًا تحت عنوان «الذات» أو «الأنا». حسب تيتشنر فإن الذات أو الأنا ليسا سوى اجتماع لإدراكاتنا وتجاربنا الفردية على مدى الحياة. بعبارة أخرى: إن الذهن والنفس والذات لا تعبّران سوى عن واقع واحد وأن ذلك الواقع هو نتيجة لمعارفنا وإدراكنا وفهمنا.

على هذا الأساس، فإن الذهن أمر اعتباري غير حقيقي، بمعنى أننا لا

---

(1) Reid,Thomas, **Essays on the Intellectual Powers of Man(1785)**, Essay III,Chapter 4.

(2) David Hume, **Treatise of Human Nature**, Book I, Part 4, chapter 6.

(3) E. B. Titchener (1867-1927).

نقف أمام واقع جوهري يمتاز عن المشاعر والتجارب والإدراكات. فالذهن عبارة عن سلسلة من المسارات وأن الوعي والإدراك هو الذهن. لذلك، عندما تتحرك المسارات الذهنية، فإن الإدراك قائم ذلك الحين وبمجرد وقوفها، ينعدم الفهم والإدراك[1].

وفقًا لهذه القراءة والتحليل، فإننا لا نلمس ولا نكشف ونعرف شيئًا تحت عنوان «الأنا» مستقلًّا عن الوعي والإدراك والمشاعر الخاصة.

لعله ثمة إشكاليات تقف أمام رفض هيوم وتيتشنر الذهن والذات. وثمة تناقض نرصده في قراءة هيوم، إذ إنه يقول: «إني لن أجد ذاتي دون إدراك محدد». على ماذا تدل كلمة «الذات» في كلامه؟ يريد هيوم نفي «الأنا والذات» في حين أنه وفي هذه العبارة يعزو التجربة والفهم إلى الإنسان. في حال انتفاء «الذات» واعتبارها مجرد إدراكات متتالية، فما المبرّر لنسبة تلك الإدراكات إلى الفرد وعدّه صاحبها؟ إذن فلا بد من أن تكون «الأنا» أكبر من مجرد حالات إدراكية[2].

خلافًا لما يتصوره هيوم وتيتشنر فإن التجربة المباشرة لذات الفرد بعيدًا عن أي إدراك وشعور معينين، هي أمر منطقي وممكن تمامًا. يستطيع الإنسان ومن خلال الاستبطان والممارسة الروحية أن ينقطع عما يدور في محيطه وعن المؤثرات الخارجية والباطنية. في هذه الحالة، يغفل الإنسان عن كل شيء ولا يفكر في أي شيء ولا توجد بداخله أيّ مشاعر أو أحاسيس. لكنه في هذه الحالة أيضًا لا يستطيع أن يغفل عن نفسه وعما نسميه «الأنا». إذن فإن الإنسان يمتلك فهمًا إشراقيًا وباطنيًا حيال ذاته، دون أن يتوسط هذه العملية أي عامل آخر؛ بل لا تتدخل أيّ من قدرات الإنسان في ذلك وأن الذات الإنسانية تدرك ذاتها مباشرة. إن هذا العلم والإدراك هو أوضح إدراكات

---

(1) غلام رضا نفيسي وديگران، مكتب هاي روان شناسي ونقدآن، ج1، ص114، 168 ـ 169.

(2) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p.409.

الإنسان ولذلك، فإن الشيخ الرئيس ابن سينا يعبّر عن هذا الدليل التجريبي في إثبات وجود النفس بالتنبيه والتذكر[1].

وأخيرًا فإن الإنسان ينسب أعماله إلى ذاته ويقول: ذهبت، رأيت، قلت، استمتعت، تذكرت وغير ذلك من الأفعال. وفي تلك التجارب كلها، هو الذي يكون محور الأفعال والنشاطات والمشاعر ويعتبر كل ذلك من فعله ومن نشاطاته وحالاته ويرى نفسه غير تلك الأفعال ولكن على اتصال بها ويعتبرها جزءًا من حالاته وأموره. لو كان بالإمكان اختزال الإنسان في تلك الأفعال والمشاعر والأحاسيس فقط، لما كان قادرًا على أن يعتبر نفسه منفصلًا عن تلك الأفعال والمشاعر كلّها، وأن يعزو تلك الأمور والحالات إلى نفسه. إذا كان لنا أن نساوي بين هذه الذات وتلك الإدراكات والتجارب الحسية، لما كان لنا أن نعتبر ذواتنا منفصلة عن تلك الحالات وأن نراها محورًا للتك الأمور ولما كان ممكنًا أن تحصل لنا أي تجربة من الذات وفهم الذات، في حين أنه من الواضح أن هذه التجربة تحصل لنا بمعزل عن سائر الإدراكات[2].

ما يستخلصه الباحث من هذه البرهنة التي توسعنا في الحديث عنها

---

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص292-296). الإشكالية التي يراها بعضٌ واردة بشأن البرهنة الإشراقية والتجريبية على وجود النفس هي كالآتي: «نحن قادرون على أن نتصور أننا مختلفون عن أجسامنا، لكن ذلك لا يعني أن هذا التصور حقيقي، بمعنى أن مجرد فهمنا لشيء يدعى «الأنا» لا يثبت بالضرورة وجود جوهر تحت عنوان «الأنا»».
(Pettr Smith and O. R. Jones, **The Philosophy of Mind**, p.39).
لو كان إدراكنا حيال ذاتنا مفهوميًّا وعقليًّا، لكانت تلك الإشكالية واردة. غير أن الإدراك الذي نتحدث عنه يحصل بالمكاشفة والإشراق. إننا ندرك واقع ذواتنا بالمكاشفة مباشرة ولا سبيل للأخطاء في الإدراك الإشراقي. بل إنّ الأخطاء تظهر في عملية الإدراك عقليًّا وتصوريًّا، لأن الأخطاء قد تعتري ذلك المفهوم وتلك الصورة العقلية التي تتوسط عرض الوقائع، وقد لا تعكس الواقع كما هو، غير أن مثل ذلك لا يحصل في الإدراك الإشراقي لعدم وجود عامل يتوسط الإنسان والذات.

(2) غلام رضا نفيسي وآخرون، **مكتب هاى روان شناسى ونقد آن**، ج1، ص170-169.

وطرحنا إشكالياتها على بساط البحث وقدمنا الرد عليها، هو كالآتي: إن الإنسان ومن خلال العلوم الإشراقية يجد في باطنه واقعًا وجوهرًا قد بقي ثابتًا دون تغيير على مدى حياته ويعزو إليه كافة أعماله الإرادية والظواهر الذهنية لديه.

إن مثل هذا الحديث يبرهن بوضوح على جوهرية النفس. لكن إثبات تجرد هذا الجوهر، بحاجة إلى برهنة أخرى كإثبات عدم مادية الظواهر الذهنية، التي تحدثنا عنها في مستهل هذا الفصل. لو اعتبرنا الإدراك والإحساس المنتسب إلى جوهر تحت عنوان «الأنا»، غير مادي ومجردًا، فمن الواضح أن يكون «الأنا» وبصفته فاعلًا وعاملًا لتلك الأحاسيس والإدراكات، جوهرًا ماديًّا أيضًا.

أما البرهان الآخر الذي يساعد على إثبات تجرد هذا الجوهر (أي النفس) هو أن مواصفات المادة لا تصدق عليه. على سبيل المثال، يبرهن ديكارت تجرد النفس من خلال عدم إمكانية تفكيكها وتجزئتها:

ثمة فوارق عدّة تفصل النفس عن الجسم. فالجسم قابل للتفكك والتجزئة دائمًا، في حين لا يمكن تفكيك النفس على الإطلاق. إذ إني وعندما أنظر إلى نفسي أي ذاتي فقط باعتبارها كيانًا يتأمل ويتفكر، فإني لا أستطيع حقًّا أن أميز أجزاءً بداخلي؛ بل إني أجد نفسي كيانًا موحدًا ومتماسكًا. على الرغم من أنه يبدو أن النفس كلها متحدة بالجسم كله، غير أنه في حال فصل قدمي أو ذراعي أو أي عضو من أعضاء جسمي، فإني على يقين بأن ذلك لا ينقص أي شيء من ذاتي. كما إنه لا يمكن في الحقيقة اعتبار قوى الإرادة والإحساس والتصور وغيرها من القوى جزءًا من أعضاء الجسم، لأن الذات نفسها هي التي تتفاعل بشكل كامل في الإرادة والإحساس والتصور وغيرها من القوى، في حين أن الصورة مختلفة تمامًا في الأشياء الجسدية أو الممتدة[1].

---

(1) رينه ديكارت، **تاملات در فلسفه اولى**، ص97 و98.

3-2- البراهين العقلية على أصالة الروح

إن الجزء المتأصل من وجود الإنسان هو ذلك الجانب الذي تتعلق به هوية الإنسان وشخصيته وإنسانيته. ما يميز أي فرد عن سائر الأفراد هو أفكاره ومشاعره وأحاسيسه ورغباته وتجاربه وذكرياته. إذا أثبتنا أن أفكار الفرد وتجاربه وذكرياته وخصائصه الأخلاقية بأجمعها هي المسارات الكهروكيميائية في الدماغ والأعصاب، فإن علينا تأصيل الجسم الإنساني وسوف تكون هوية أي فرد وإنسانيته رهنًا بالجسم المادي. وفي حال إثبات خلاف ذلك، فإن الأصالة سوف تعود للروح.

إن تلك البراهين العقلية التي تستطيع أن تثبت وبقوة وجود جوهر مجرد في الإنسان وتكون قادرة على أن تفرض النفس باعتبارها محورًا وعامل معرفة وشعور وتجربة ورغبة وإرادة، هي سوف تكون دليلًا أيضًا على أصالة الروح. على هذا الأساس، فإن البرهان الذي ورد بشأن إثبات وجود الروح، سيكون بالأحرى مجديًا في إثبات أصالتها أيضًا.

مضافًا إلى البراهين العقلية العدّة التي أقاموها لإثبات وجود النفس، توجد ظواهر باراسيكولوجية وما وراء علم النفس[1] تساعد في البرهنة على أصالة الروح. مثل هذه الظواهر وإن كانت مشاهدات تجريبية، غير أننا نستطيع أن نضعها إلى جانب القضايا العقلية، في إطار البراهين العقلية بشأن أصالة الروح[2].

---

(1) Parapsychological Phenomena.

(2) مثل برهان النظم الذي يستدل به الباحث على وجود الله باعتباره ناظم الكون. تتحقق في هذا البرهان، المقدمة الأولى وهي وجود النظم في عالم المادة، من خلال المشاهدة والتجربة. أما المقدمة الثانية للبرهان وهي «أن كل نظم يدل على وجود ناظم خبير وعليم»، هي مقدمة عقلية. هنا أيضًا تدل ظواهر التخاطر السيكولوجي وهي حالات تجريبية، على وجود إدراكات في الإنسان دون أن يكون للجسم والأعضاء دور فيها. ما يترتب على هذه المقدمة والمقدمة العقلية القائلة بأن «في كل إدراك يوجد مدرك»، هو أنه «يوجد بداخل كل إنسان مدرِكٌ سوى جسمه».

في هذا الصدد، نتناول ثلاثة شواهد عقلية:

أولًا: التخاطر[1]: يرفض بعض الفلاسفة والباحثين في حقل العلوم التجريبية تحقق التخاطر أي التواصل بين شخصين، عبر عامل فيزيائي أو مادي (الجسم) على الإطلاق؛ بل يعتبرونه ذهنيًّا وروحيًّا وأن روحين إنسانيتين ترتبطان بشكل غامض.

في التحليلات بهذا الصدد، يجري الباحثون عملية التخاطر على النحو الآتي: يتم اختيار شخصين يتمتعان بقوة التخاطر، يكون أحدهما مرسِلًا والآخر متلقيًا. فالمرسِل يرتب لديه بطاقات بصورة اعتباطية ومتنوعة وعلى المتلقي أن ينبئ عن كيفية ترتيبها. في بعض الأحيان يكون المتلقي مقيمًا في مدينة أو بلد آخر. ثمة حالات يكون النبأ فيها بمنتهى الدقة، لدرجة أنه تنتفي فيها إمكانية الصدفة وتكون المساحة التي تفصل الفردين بعيدة، بحيث لا يمكن التواصل الفيزيائي وتدخل الجسم في هذا الموضوع[2].

إن إمكانية حصول الإدراك دون تدخل الجسم هو تأكيد آخر على أصالة الروح وأن الجسم هو وسيلة تفعيل الروح ونموها وكمالها وليس عامل المعرفة والإدراك.

ثانيًا: المعاينة الذاتية للجسم[3]: في بعض الأحيان يقول المصابون بنوبة قلبية أو الذين يتعرضون لإصابات خطيرة في حادث سير، يقولون إنهم وفي تلك اللحظات، قد شاهدوا أبدانهم خارج أجسامهم وقد لاحظوا كل العمليات التي جرت من أجل إنقاذهم. يعبّر العلماء عن هذه الحالة بعنوان الأوتوسكوبي. في مثل هذه الحالة، تشاهد وتدرك النفس بشعور تام ما يدور حولها، وإن كان الجسم كشيء خامد ملقى على الأرض أو على السرير في المستشفى. ما يثير الاهتمام هو أن كل ما يشعر به هؤلاء الأفراد عما يدور

---

(1) mental telepathy.

(2) Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, p.74-75.

(3) autoscopy.

في محيطهم في تلك اللحظات، يتطابق مع الواقع. يدلنا هذا على أن لا نضع هذه المشاهدات في خانة الأوهام الذهنية (مثل أوهام المدمنين على المخدرات) لأنها تشتمل على أنباء ومعلومات سليمة وصحيحة عن العالم الواقعي.

لقد أورد الدكتور ريموند مودي نماذج من هذه المشاهدات في كتابه «الحياة بعد الحياة»[1]؛ ما دفع الدكتور ميشال سابوم إلى أن يجري أبحاثًا على مدى خمسة أعوام بشأن الأوتوسكوبي. وقد أجرى حوارات مع 116 شخصًا في هذه الفترة، حيث كان ثلاثة أرباع هؤلاء قد تعرضوا لنوبة قلبية كاملة والربع الأخير منهم كانوا قد جربوا الأوتوسكوبي سابقًا. وقد عرض الدكتور سابوم نتائج أبحاثه في كتابه تحت عنوان «ذكريات الموت: دراسة طبية»[2].

تظهر عملية الأوتوسكوبي بوضوح أن أساس الشعور الإنساني يقع خارج دماغه وجسمه وأن النفس قادرة على أن تطلع على محيطها، دون الاستعانة بالجسم، حين يكون البدن فاقدًا للوعي وتكون الآلية الطبيعية للمشاهدة والفهم معطلة عن العمل نهائيًا.

ثالثًا: الرؤيا الصادقة: وهي تجربة فردية يعيشها العديد من الأفراد لمرة واحدة على الأقل طوال حياتهم. لا يوجد أي تحليل مادي أو فيزيائي للرؤيا التي يرى الإنسان فيها أمورًا قد تتحقق خلال أيام أو أشهر أو حتى بعد سنوات في عالمنا الواقعي. لا يمكن تقديم تفسير أو تحليل سليم لهذه الأمور، إلا من خلال الإيمان بتجرد النفس. تمثل الرؤيا الصادقة إذن أحد أشكال الإلهام ودليلًا على إمكانية اتصال الروح الإنسانية بالعالم الأعلى وعالم الغيب.

وفي كل الأحوال، يواجه الإنسان في الرؤيا الصادقة، حقائق ومعارف،

---

(1) life after life.

(2) جوديث هوبر وديك ترسي، جهان شگفت انكيز مغز، ص557ـ569.

ليس للجسم المادي أي دور في تحققها. ولذلك، فإن محور عملية المعرفة والإدراك هو النفس الإنسانية وليس الدماغ والأعصاب. كما يتيسر الإدراك والمعرفة من دون تدخل الدماغ والأعصاب. إذن فالأصالة تعود إلى روح الإنسان وليس لسواها.

تساعد هذه النماذج التجريبية الثلاثة على حد سواء في البرهنة العقلية على أصالة الروح. ولكن من جهة أخرى، ثمة فارق واضح بين النموذج الأول (التخاطر) والنموذجين الآخرين. فالتخاطر هو تجربة يمكن دراستها وتقييمها عبر القوانين العلمية الدقيقة، إذ ثمة إمكانية لتكراره وليس من الصعب إثبات حصوله وسلامته بشكل عام وللجميع. في حين أن النموذجين الآخرين أي الرؤيا الصادقة والمراقبة الذاتية للجسم، يقعان دون إرادة مسبقة للفرد ولذلك، فإنها ليست أمورًا اختيارية وقابلة للتكرار ولا يمكن إخضاعها للتحاليل التجريبية.

هذه الميزات وعلى الرغم من أهميتها وجدواها، تحول دون الاستعانة بشكل كبير بهاتين التجربتين من أجل إثبات وجود النفس وأصالتها. وتخدمان فقط من يؤمن بتحققهما بصورة أو بأخرى، خلافًا للتخاطر الذي يمكن للجميع ملاحظته ودراسته.

3-3- العلاقة بين النفس والبدن

إذا كنا نؤمن بوجود النفس، فذلك يقودنا طبيعيًّا نحو الخوض في كيفية العلاقة بين النفس والجسم الإنساني، حيث نستطيع أن نتعرض للموضوع من منطلقين: الأول التساؤل عن دور الجسم ومساهمته في تكوّن النفس وظهورها والثاني السؤال عن كيفية الترابط والعلاقة بينهما على مدى الحياة التي يتلازمان فيها.

في السؤال الأول علينا أن نبين أسبقية النفس على الجسم أو تأخرها عنه في مسألة الظهور والتكوّن وهل أنها تلت الجسم في ظهورها أم العكس

هو الصحيح؟ وفي المحور الثاني علينا أن نجيب عن تساؤل مفاده هو هل النفس والجسم منفصلان عن بعضهما في أعمالهما أو أنهما يتبادلان التأثير؟ وهل يؤثر أحدهما على الآخر دون أن يتأثر بالأول أم إنهما يتبادلان التأثير على حد سواء؟

لقد سبق وقلنا عند الحديث حول مسألة ظهور النفس في الخطاب القرآني، إن ثمة ثلاث نظريات رئيسة تتحدث عن كيفية ظهور النفس وتكوّنها، غير أنه لا يمكن استخلاص نظرية تقدم النفس وأسبقيتها على الجسم من خلال الآيات القرآنية. منطقيًّا، لا يمكن القبول بنظرية أفلاطون بشأن تقدم وجود الروح على البدن، حيث إنه يوجد إشكالات عدّة يمكن رصدها حيال هذه النظرية، نتعرض إلى اثنين منها[1].

1 ـ تتمتع المجردات والحقائق غير المادية بمراتب ودرجات، والمجرد العقلي هو أعلى مرتبة من المجرد الروحي من حيث مستوى الوجود. إن النفس ولكونها نفسًا، لها مرتبة عليا بالنسبة إلى الجسم وتدبر أموره وتديرها. غير أن المجرد العقلي ولأنه الأكمل، لا يرتبط بالجسم ولا يتعلق به على الإطلاق. إن الذين يقولون بوجود الروح قبل تعلقها بالجسم، عليهم أن يجيبوا عن سؤال مفاده هل أن الروح تتمتع بالتجرد العقلي قبل التعلق بالجسم أم التجرد الروحي؟

يصطدم هؤلاء بمعضل حقيقي، لدى اختيارهم أيًّا من الخيارين، إذ إنّ الروح الإنسانية وقبل تعلقها بالجسم لا يمكن أن تكون نفسًا، لأن النفس ولكونها نفسًا، بحاجة إلى البدن ولا يمكن لها الاستمرار من دونه. لو قبل هؤلاء بأن الروح الإنسانية كانت في تجرد عقلي قبل أن تتعلق بالبدن، فإنهم سوف يصطدمون بإشكالية حقيقية هي أن من المستحيل أن يتعلق المجرد العقلي بالبدن وأن تحصل له نتيجة هذا الترابط والتعلق، حالات مثل الصحة

---

(1) انظر: صدر المتألهين: **الأسفار الأربعة**، ج8، ص 344 ـ 347.

أو المرض والمعاناة والاستمتاع. في حين أن النفس الإنسانية تتقبل مثل تلك الحالات، متأثرة بالأمور الجسدية.

2- إذا كان للنفس الإنسانية وجود وحياة مستقلة وهوية محددة، قبل أن تتعلق بالجسم، وإذا كانت في ظهورها وتكونها، غير مرتبطة بالجسم وجوديًا، عند ذلك يصبح «التناسخ» أمرًا مبررًا ولا تكون هذه النظرية قادرة على رفض التناسخ وإبطاله. لأنه إذا لم توجد علاقة حقيقية ووجودية تربط بين الجسم والروح عند الظهور والخلق، فإن علاقتهما ستصبح عند ذلك علاقة الربان بالسفينة. ومثلما يكون الربان قادرًا على العمل بصورة مستمرة في العديد من السفن، فإن الروح الإنسانية أيضًا قادرة على ترك الجسم عند مماته والانتقال إلى جسم آخر، أي أن تحل في جسم رضيع أو في جسم حيوان ما. ينبع ذلك عن أننا رفضنا الترابط بين هوية الروح والبدن واعتقدنا بتكون الروح قبل تعلقها بالجسم[1].

يتضح من خلال ما ورد أن العقل والدين يتشاطران بشأن عدم تقدم وجود النفس على البدن.

أما المحور الآخر من النقاش فيتناول كيفية العلاقة بين الروح والبدن على مدى حياتهما المشتركة. تبيانًا للموضوع، يوجد العديد من النظريات بهذا الصدد، نتطرق إلى بعض منها:

---

(1) يقول الأستاذ الشهيد مطهري رحمه الله عن هذه النظرية: «إن تلك النظرة التي ترى في الدنيا زنزانة وقفصًا وبئرًا للإنسان وأن مسؤولية الإنسانية تتمثل في كسر هذا القفص والتخلص منه، تقوم على هذا المبدإ في معرفة النفس. المبدأ الذي قد ظهر في اليونان والهند ويرفضه الدين الحنيف. ومفاده هو أن الروح قد خُلقت في عالم آخر بشكل تام وكامل وأنها تهبط نحو الدنيا مثل طائر بداخل القفص... إن القول بتقدم عالم الروح على عالم الجسم، معناه أن الروح هي شعاع كان تكونه في هذا العالم، ولكن انعكس من العالم الآخر على هذا العالم وليس أن الروح كانت تمامًا في موضع آخر ومن ثم أتوا بها إلى هذا المكان» (مطهري، **إنسان كامل**، ص134).

أ- التأثير المتبادل بين النفس والجسم[1]: تقوم هذه النظرية على أن بعض الحالات النفسية كالشعور بالألم والاستمتاع والالتذاذ هي نتيجة لحالات تقع داخل الجسم. من جهة أخرى، فإن الحالات النفسية من شأنها أن تكون مصدرًا لحالات داخل الجسم الإنساني، كاحمرار الخد عند الخجل.

يرتبط الجهاز الإدراكي والمعرفي لدى الإنسان بالبدن، حاله حال رغبات الإنسان وميوله وتختلف نسبة اتصال الجهاز المعرفي الإنساني بالجسم، باختلاف أوجه الإدراك. فالإدراك الحسي يتأثر بالبدن بشكل كبير، بمعنى أن عملية الإدراك الحسي تنطلق بعد تحرك الأعضاء ذات الصلة. خلافًا للإدراك العقلي الذي يختلف فيه الأمر، حيث يتراجع دور البدن في تحقق مثل هذا الإدراك. فعملية التفكير -مثلًا- تصدر عن الروح ويكون الجسم في هذه الحالة منفعلًا، أكثر مما يكون فاعلًا ومؤثرًا.

والأمر لا يختلف في موضوع الرغبات والميول. فثمة رغبات في الإنسان تثار بعد أن تظهر لديه حالات فيزيائية مثل الجوع والعطش، في حين أن ثمة نزعات ورغبات أخرى مثل الطموح للتشخص والنزعة نحو الاستقلال والاستملاك والفضول والرغبة في استكشاف المجهولات، لا تسبقها أيّ نشاطات فيزيائية بعينها، وإن كانت قد تثير بعض التفاعلات الجسدية.

تحظى نظرية التأثير المتبادل بالشهرة على نطاق واسع في الأوساط العلمية، إذ إنّ الجميع يجمع على سلامة أدلتها وقوتها. بيد أن ذلك لم يمنع بعضًا من رفضها ومعارضتها، حيث يستندون في ذلك إلى استحالة تصور قانون العلية -ومفهومه تأثير عنصر على الآخر-، بأنه يربط الحالات المادية بغير المادية. فالتأثير الناتج عن قانون العلية يمكن تصوره بين الأمور والحالات المادية فقط ولا يوجد أي درك عقلي عن قيام علاقة علية بين المادة وغيرالمادة وتأثير الأولى بالأخرى أو عكس ذلك. وعلى هذا، فقد

---

(1) Psychophysical interactionism.

رفض الكثير من العلماء والباحثين هذه النظرية، لعدم إمكانية تقديم تفسير واضح ومنطقي بشأن كيفية وآلية تأثر المجرد بالمادة أو عكس ذلك[1] [2].

ب- التوازن الفسيولوجي (التوازي بين الجسم والنفس)[3]

تدعم نظرية التوازن الفسيولوجي مبدأ الترابط والتواصل بين الحالات الفيزيائية الجسمانية والحالات النفسية والسيكولوجية، دون أن ترى ذلك وليد التأثير المتبادل في ما بينهما. إيضاحًا للموضوع، يمكننا اعتبار النفس والجسم ساعتين تعملان بتوازٍ تام، في حين أن لكل منهما كيانًا مستقلًّا عن الآخر. غير أن عدم وجود الترابط والتأثير السببي بينهما، لا يمنع من الترابط بينهما وعرض التوقيت المضبوط والموحد[4].

انطلاقًا من هذه الرؤية، فإن كل حالة فيزيائية تتبلور في الجسم، هي ناتجة عن عامل فيزيائي. على سبيل المثال، فإن حركة القلم على الورق وكتابة مقال ما، هي نتيجة منطقية لتفاعلات تحصل بداخل دماغ الكاتب، لكن بالتوازي مع تلك التفاعلات المادية، توجد في نفس الكاتب أمور مثل

(1) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p.397.

(2) الحقيقة أن عدم وجود تفسير لآلية التأثير السببي بين عنصرين لا يشكل مسوغًا لرفض حقيقة العلاقة بين العنصرين. عندما يتم إثبات مبدإ قيام التأثير المتبادل بين النفس والجسم من خلال الأدلة التجريبية والمكاشفة والشهود والإشراق، فعدم معرفتنا بآلية التأثير يجب أن لا تمنع من القبول بمبدإ قيام تلك العلاقة. علاوة على ذلك، ومن خلال الاستقصاء في ما أسلفنا، لاسيما رؤية صدر المتألهين في اعتبار الجسم مرتبة من مراتب الروح، وأن الإنسان هو حقيقة ووجود موحد تكون بعض مراتبه مادية والأخرى مجردة وغير مادية، تصبح عند ذلك مسألة التأثير المتبادل أكثر وضوحًا وشفافية. لأنه لم يعد حينها الحديث عن تأثير كائن غريب؛ بل إن النقاش في هذه المرحلة يدور حول أثر مرتبة من مراتب كائن ما في مرتبة أخرى من ذلك الكائن نفسه وأن القبول بوجود علاقة وترابط بين مراتب حقيقة ما، هو أسهل من القبول بقيام صلة بين كائنين مختلفين.

(3) Psychophysical parallelism.

(4) Peter Smith & Jones O. R., **The Philosophy of Mind**, p.61-62.

معرفة المضمون والنية على الكتابة، دون أن يكون لتلك الأمور تأثير سببي في الحالات والتفاعلات الدماغية وحركة الأصابع على الورق[1].

إن هذه النظرية هي مجرد مزاعم لا تستند إلى براهين دامغة ومقنعة، ولا تمتلك أيّ أدلة من أجل الإثبات ولعل هذه الرؤية نابعة من الجهل بعملية التأثير المتبادل بين النفس والجسم وعدم عقلانية تأثير الحالات المادية في المجردات أو عكس ذلك، حسب رؤيتهم.

ج- أصالة الظاهراتية المصاحبية[2]

ترفض الظاهراتية المصاحبية التأثير المتبادل، وتؤيد في المقابل، الأثر السببي لحركات الأعضاء في النفس والذات. كما ترفض من الأساس إمكانية تأثير الحالات السيكولوجية في الحالات الجسدية. يرى أصحاب هذه النظرية أن العلاقة والصلة بين الجسم والروح هي كالصلة بين حركة الأصابع أمام ضوء الكشاف الضوئي (المسلاط) والظل الذي يتشكل على الجدار نتيجة هذه الحركة، حيث تغير حركة الأصابع شكل الظل لكن الظل ذاته لا يترك أثرًا على حركة الأصابع[3].

بناء على هذه النظرية، فإن الحالات النفسية ليست فقط لا تؤثر سببيًا في الحالات الجسدية؛ بل ولا توجد بينهما أيضًا مثل هذه الصلة، أي لا تكون أيّ حالة نفسية نتيجة لحالة نفسية أخرى، ولكن كلتيهما نابعتان من الأحداث والحالات الجسدية ونحن وعلى نحو خاطئ نتصور أن ثمة أثرًا بين الحالات السيكولوجية.

إن التألم والشعور بالألم والبكاء كليهما نابعان من تغير بيولوجي داخل الدماغ وليس التألم سببًا للبكاء. إن العزم والإرادة في تحريك الذراع لا يسبب تحركه؛ بل التفاعلات الدماغية تثير الإرادة والعزم في ذاتنا وتلك

---

(1) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p.394-395.

(2) epiphenomenalism.

(3) Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, p.62.

التفاعلات أيضًا تؤدي إلى حركة الذراع، أي تؤثر بشكل متوازٍ في النفس والجسم[1].

لا يقدم دعاة أصالة الظاهراتية الثانوية إجابة واضحة على سؤال مفاده أنه إذا ما كانت الحالات السيكولوجية غير مؤثرة بأي شكل من الأشكال في الجسم، فكيف تيسرت كتابة كل هذه الكتب العلمية المختلفة وإنشاد الأشعار وصنع السيارات العملاقة وما شابه ذلك. أيمكن تحقق تلك الأمور المعقدة، دون مساهمة العلم والإدراك والفهم والإرادة؟

إن حصول بعض حالات العلم النفسي التأملي كالتخاطر هو برهان آخر لدحض هذه النظرية، إذ إنّ في مثل هذه الحالات، تتبادل الحالات النفسية التأثير في ما بينها دون تدخل الجسم.

4ـ معارضة علم الإنسان الديني

تواجه التعاليم الدينية بشأن خلق الإنسان وأبعاده الوجودية تحديين فكريين منافسين هما: الداروينية والمادية. سوف نتعرض إجمالًا في ختام هذا الفصل إلى هاتين النظريتين، قبل أن نقدم نقدًا بشأنهما.

تتعارض نظرية التطور لدى داروين مع الخطاب الديني بشأن خلق الإنسان، كما ترفض النظرية المادية، وجود أي جوهر روحي للإنسان وتسعى لتقديم تبرير وتفسير مادي لكل الحالات والنشاطات الإنسانية بما فيها العقلية والجسمانية.

نتناول في الدرجة الأولى نظرية التطور لداروين وصيرورتها وتطورها، قبل أن نبين النقاط التي تتعارض فيها النظرية مع التعاليم الدينية بشأن خلق الإنسان وأن نرد على سؤال جوهري، هو عما إذا كانت الداروينية تكون من القوة والتماسك بمكان، بحيث تدفعنا نحو الاستغناء عن أدلة التعاليم الدينية وتبريرها وتأويلها فما موقفنا من ذلك؟

---

(1) Arthur Peacocke & Grant Gillet (ed.), **Person and personality**, p.39.

4-1- تفسير مفهوم نظرية التطور

من خلال نظرية التطور، أصر عالم الأحياء البريطاني الشهير تشارلز داروين (1809-1882م) على أن ظهور الأجناس الحيوانية والنباتية المختلفة ناجم عن «الانتقاء الطبيعي»[1]. إن التغيرات العشوائية التي تطرأ تدريجيًا في أفراد فصيل ما، تنتقل عبر الوراثة إلى الجيل اللاحق وفي حال تكيف أفراد الفصيل مع البيئة، يظهر تدريجيًا جنس جديد من الحيوانات أو النباتات. كان يرى داروين أن الإنسان حاله حال الحيوانات، هو جنس قد ظهر نتيجة الانتقاء الطبيعي من حيوان وفصيل أدنى مرتبة ولا يختلف عن سائر الحيوانات اختلافًا جذريًا وجوهريًا، سوى في بعض السمات والخواص التي أدت إلى أن يصبح أكمل من الجنس الأدنى.

تتألف نظرية الانتقاء الطبيعي لداروين من ثلاثة مفاهيم أساسية هي:

أ- **التطورات العشوائية:** لقد وجد داروين الكثير من الأدلة التي تتحدث عن وراثية التغيرات الطفيفة وعلى ما يبدو التلقائية بين أفراد جنس ما. لكنه لم يكن يمتلك تبريرًا بشأن جذور تلك التغيرات وأسبابها، ونتيجة لعدم إحاطته بعلم الوراثة، لم يتمكن من تقديم رؤية علمية عن الأسباب الكامنة وراء استمرار تلك التغيرات في الأجيال اللاحقة.

ب- **الصراع من أجل البقاء:** بشكل عام، فإن عدد الكائنات الحية أكثر من الكائنات التي بمقدورها أن تبلغ مرحلة التوالد والتكاثر. إن بعض التغيرات تؤدي إلى بعض الامتيازات ومن ثم تغلّب الشخص في الصراع من أجل البقاء.

ج- **بقاء الأصلح:** إن من يتمتعون بامتيازات نتيجة التغيرات العشوائية يعمّرون أكثر من الحد المتوسط وبالتالي يتوالدون أكثر وعلى هذا يزداد عددهم على نحو أسرع. تؤدي هذه العملية على المدى الطويل إلى

---

(1) Natural Selection.

الانتقاء الطبيعي لتلك التغيرات وبالتوازي مع ذلك، تتقلص التغيرات غير الإيجابية إلى أن تختفي في نهاية المطاف، بحيث يحصل «التحول التدريجي للجنس»[1].

يقودنا مثل هذا التحليل إلى القول إن الإنسان، وخلافًا لما كان يُظنّ سابقًا، لا يتمتع بالكرامة والشرف الذاتي ولا فضل له على سائر الحيوانات؛ بل إنه وكسائر الحيوانات قد ظهر بالتدريج وفي مسار تطوري وعلى أساس الانتقاء الطبيعي. كما أسلفنا، فإن عدم إتقان عملية الوراثة كان أحد أهم مواطن الضعف في نظرية داروين. إذ لم يقدم أي تفسير بشأن كيفية حصول تلك التغيرات العشوائية وعجز عن إعطاء أي تبيين علمي لاستمرار تلك التغيرات وديمومتها.

يساعد علم الوراثة الحديث بشكل كبير على تعليل التغيرات التدريجية. فالجينات تحمل الحمض النووي، حيث تحتوي على معلومات مشفرة تتحكم بنمو الكائن الحي. وخلال المسار الطويل للتطور، توجد بأيّ مجموعة من الجينات شفرة جينية مبرمجة، تتحكم إرشاداتها في تطور الجينات والبنية الفيزيولوجية والسلوك الغريزي لكل كائن حي. يمكن اعتبار الطفرات الجينية والوراثية السبب وراء التغيرات التدريجية[2]. يجهد «الداروينيون الجدد»، في نظرية البيولوجيا الاجتماعية[3]، من خلال توظيف نظرية التطور الداروينية في أن يربطوا الحالات الدماغية والاجتماعية الإنسانية كلّها بمستوى الطفرات الجينية والوراثية. من منظور هؤلاء، ليست الأفكار والمؤسسات الاجتماعية سوى طفرات جينية عشوائية وبالصدفة. أما المحاولة الأخرى للداروينيين الجدد فهي تفسير الأخلاق على أساس العوامل التطورية، حيث يرون أن القضايا الأخلاقية هي عبارة عن رغبات

---

(1) transformation.

(2) إيان باربور، **علم ودين**، ص402.

(3) Sociobiology.

تتشكل طبيعيًّا بداخل الإنسان ويعززها المجتمع ولها جذور بيولوجية، بمعنى أن جوانبها التطورية والبيولوجية تجعلها طبيعية[1].

4-2- المآخذ على نظرية التطور وعدم فاعليتها

يتفق الجميع [ونحن معهم] على حصول التغيرات التدريجية والتكاملية في مختلف الفصائل النباتية والحيوانية واستدامة بعضها عبر الوراثة في الأجيال اللاحقة، وهذا أمر لا ريب فيه، حيث تؤيده التجارب والأدلة العلمية أيضًا. إلا أن ما يدور الجدل حوله بين العلماء البيولوجيين والمعنيين بمثل هذه الدراسات هو التشكيك جديًّا في أن هذه التغيرات العشوائية وبالصدفة، تكفي لتفسير أسباب ظهور أجناس تختلف تمامًا عن سائر الأجناس ونقصد هنا الإنسان بالتحديد.

لقد رفض «ألفريد راسل والاس» (1823-1913) ظهور الإنسان على أساس هذه النظرية. لقد عرض هذا الباحث الطبيعي البريطاني نظريته بشأن الانتقاء الطبيعي، بعيدًا عن داروين، حيث نشر نظريته عام 1858 بالتزامن مع رواج النظرية الداروينية.

كما يعتقد راسل والاس فإن وجود الدماغ الإنساني يغير طبيعة التطور كليًّا. وإن الانتقاء الطبيعي غير قادر على تعليل القدرات الدماغية العليا للإنسان. يعتمد والاس في ذلك على عنصرين هما: القدرات الدماغية لدى القبائل غير المتحضرة والقوى والقدرات الفنية والأخلاقية لدى الإنسان.

كان داروين يرى أن القبائل البدائية هي في الحقيقة الحلقة المفقودة التي تتوسط الإنسان والحيوان، بيد أن والاس كان يعتقد أن القوى والقدرات الدماغية والطبيعية لدى تلك القبائل رهن بتقدم وتطور الأقوام المتحضرة. على سبيل المثال، فإن لغة القبائل البدائية وغير المتحضرة هي التفهيم والتفاهم الرمزي والكنائي الذي يختلف تمامًا عن كيفية التفهيم والتفاهم بين

---

(1) Roger Trigg, **Ideas of Human Nature**, p97-99.

الحيوانات (تبادل العلائم). فحجم الدماغ عند البدائيين هو بحجم الدماغ نفسه لدى الأقوام المتحضرة. مضافًا إلى أن القوى العقلية لدى هؤلاء أكبر من أن تكون فقط من أجل الحاجات الأولية للحياة البدائية التي يكفي دماغ أصغر لتلبيتها. إن الانتقاء الطبيعي بإمكانه فقط منح الإنسان غير المتحضر دماغًا يكون أكبر إلى حد ما من دماغ القرد، في حين أن دماغ إنسان كهذا أدنى بقليل من دماغ الفيلسوف.

وكان والاس يؤكد أنه لا يمكن تبرير وجود القوة الموسيقية والقدرة الفنية والأخلاقية لدى الإنسان -حيث لا تسهمان في دوام الإنسان واستمراره أساسًا- عبر نظرية الانتقاء الطبيعي. على هذا، فإن وجود مثل هذه القدرات الخفية والمكتومة التي هي أوسع من حاجات الإنسان، تدل على دور لقوة عليا في عملية ظهور الجنس البشري.

يرى بعض العلماء والمفكرين أن نظرية التحول التي تعتمد على الأسباب الطبيعية فقط، لا تقدم تعليلًا وتفسيرًا ناجعًا بشأن أبعاد التطور وجوانبه ولا بد من الأخذ بالحسبان سببًا فاعلًا ومدبرًا ذكيًا وهادفًا أيضًا. أما أبرز الإشكاليات على نظرية داروين فهي كالآتي:

أ- من أجل بروز ظاهرة جديدة لا بد من توفر العديد من الخصائص المترابطة والمتشابكة. على سبيل المثال، لا جدوى من عدسة العين، دون وجود الشبكية وسائر أجزاء الجهاز البصري. فلا بد من تراكب معقد من التغيرات الفيزيولوجية كي تتحول الدواب إلى طيور طائرة. إذن فالانتقاء الطبيعي لا يقدم تفسيرًا مقنعًا لظهور الخلائق الحديثة التي لا بد من أن تتطور بعض عناصر كياناتها تلقائيًا.

ب- ليس الانتقاء الطبيعي قوة مبدعة وإنما عامل تقييد سلبي، يزيل العناصر غير الملائمة دون أن يستطيع إعطاء تبرير للجانب الإيجابي للتطور. حسب ريون، فإن الانتقاء الطبيعي هو عملية غربلة تزيل الطفرات غير المستديمة، بينما التكيف هو قوة محافظة تؤدي إلى التوازي الراكد.

إن الأفراد الذين يتكاملون في جيل من الأجيال، ليسوا [بالضرورة] أفرادًا تكيفوا بشكل أفضل؛ بل إنهم أفراد يتمتعون بعدم استقرار مبدع وخلاق. وكما يقول «مك كرادي» فإن الانتقاء الطبيعي يذهب بالتطور نحو اتجاه بعينه، معطلًا معين الجهات الأخرى، لكن زمام المبادرة ليس بيده على الإطلاق.

ج- يعتقد «غولدشميت» و«شيندولف» وآخرون أن الدراسات المخبرية تستطيع التأكيد على التغيرات داخل الجنس فقط ولا تشكل أجناسًا جديدة ويرون أن الأحفوريات التي تم اكتشافها تظهر التناقل بين الأجناس لكنها قلما تبين التناقل بين الطبقات الكبرى أو الفصائل. لا توجد أيّ أدلة مباشرة على مثل هذه النقلات الكبرى وثمة تشكيكات بشأن تبدل أو تحول فرد فيه طفرة وراثية إلى مجموعة من الأفراد[1].

يقول الفيلسوف المعاصر كارل ريموند بوبر، إن نظرية التطور لداروين لم تكن في الأساس نظرية بمواصفات علمية. إذ إنّ الميزة الأساسية للنظرية العلمية هي إمكانية اختبارها. وعمليًا، لا يمكن اختبار مثل هذه النظرية. ومن هنا، فإن النظرية الداروينية هي في الحقيقة نظرية متافيزيقية وبرنامج بحث، أكثر من أن تكون نظرية بمبادئ علمية. فمثلًا تساعد نظرية الانتقاء الطبيعي لداروين بشكل كبير في إيضاح التجربة التي تقول إن بعض البكتيريات تتلاءم مع البنسلين، لأن من خلالها يمكن دراسة موضوع التأقلم مع البيئة الجديدة.

إن النظرية الداروينية وانطلاقًا من عجزها في التنبؤ بتكامل الأجناس وتطورها وصيرورتها وتنوعها، لا يمكنها بطبيعة الحال توضيح تلك التبدلات والتطورات وإنما تتنبأ بتحقق ذلك التبدل والتطور، حال توفر الظروف الملائمة ولكن عمليًا يصعب عليها شرح هذه الظروف. إذن نذهب إلى القول فقط: إن ثمة ظروفًا إذا ما توفرت، سينتج عنها تنوع الأجناس.

---

(1) انظر: إيان باربور، علم ودين، ص403، 418 و420.

إن دعاة النظرية الجديدة للتطور يرون في التأقلم مع البيئة عاملًا أساسيًا في استمرار الحياة، بيد أن فرص اختبار مثل هذه النظرية الفضفاضة تبقى ضئيلة جدًّا، بحيث تكاد تصبح مستحيلة نهائيًّا[1].

4-3- نظرية التحول والدين

عند الحديث عن خلق الإنسان من منظور الخطاب الديني، اتضح لنا أن الجنس البشري الحالي له جذور واحدة وسلف واحد، وأن الإنسان الأولي كان له خلق استثنائي ولم يولد من أب وأم. إذا أردنا التخلي عن هذا الخطاب والعدول نحو العلوم التجريبية، فلا بد لتلك العلوم من أن تقدم لنا معطيات يقينية وحاسمة، تقطع الشك باليقين ولا تدع مجالًا للشك في هذا الصدد.

فكما لاحظنا، وإن كانت نظرية التطور ناجحة من جهة وتزيح الستار عن واقع بشأن الحياة وعملية التطور، إلا أنها وفي الوقت ذاته قد أخفقت في تعليل ظهور الجنس البشري الذي يختلف تمام الاختلاف عن سائر الأجناس.

إن منطق فهم النصوص الدينية لا يتيح لنا التخلي عن ظاهر الآيات القرآنية، نتيجة لنظرية، تأسست على أفكار هي موضع شك وريبة من حيث التماسك والقوة، ولم يتم إثباتها حتى عند البيولوجيين ولا يوجد أي إجماع عليها.

على هذا، حتى وإن أبدينا بعض المرونة في التعاطي مع نظرية التطور وقبلنا بأن التبدلات التدريجية والوراثية لا تنحصر داخل الجنس؛ بل وتؤدي إلى خلق أجناس جديدة بسبب الانتقاء الطبيعي، إلا أنه لا ينبغي لنا القبول بأن تلك التبدلات التدريجية والعشوائية، قد أدت إلى ظهور جنس عظيم وعملاق وصاحب قوة هائلة يدعى الإنسان.

---

(1) كارل ريموند پوپر، جستجوى نا تمام، ص211-210.

إن الحقيقة التي تؤكد ظهور ومن ثم اختفاء وانقراض فصائل كثيرة من الحيوانات على مدى تاريخ الكرة الأرضية، تقودنا إلى القبول بأن أجناسًا عدّة من القردة شبه الإنسان التي كانت تشابه الإنسان شكليًا وجسديًّا قد ظهرت ومن ثم اختفت وأن استكشاف بعض الأحفوريات لا يدل على وجود هذا النوع من الكائنات في الماضي البعيد، غير أنه لا توجد وثائق ولا أدلة علمية على أن يكون الإنسان الحديث هو من نسل هذه الحيوانات، ولا يجوز التخلي عن الآيات القرآنية ومن ثم رفض الحالة الاستثنائية في خلق الإنسان، بناء على الاحتمالات والظنون.

4-4- النظرية المادية

لم تكن الرؤية التي تحصر الكون والوجود في المادة، حديثة العهد، إذ كان ذيمقراطيس قد طرح قبل خمسة قرون من ميلاد المسيح، نظرية تقول إن العالم ليس سوى الذرّة والمساحة الفارغة بين الذرّات وأن التأثير المتبادل بين الذرّات، يؤدي إلى ظهور الأشكال المختلفة للأشياء والكائنات.

إن المادية الحديثة وبالاستعانة بمفاهيم كالذرّات والأمواج الكهرومغناطيسية والطاقة وما إلى ذلك من مفاهيم بادرت بتقديم تفسير مادي للكون وأحداثه على مستوى أوسع. وقد عزز تطور العلوم التجريبية، لا سيما في البيولوجيا والسيكولوجيا، الرغبة لدى عدد من العلماء إلى أن يفسروا الأحوال الإنسانية كافة، حتى الظواهر العقلية كالتفكير والخيال والشعور والأماني على أسس مادية.

لقد تراءت النظرة المادية بشأن الإنسان بأشكال وألوان منوعة ومختلفة. بيد أن أشكال المادية كافة وعلى الرغم من بعض الخلافات، تتفق على رفض الذات المجردة غير المادية للإنسان. يؤيد بعض دعاة المادية وجود الحالات النفسية والعقلية في الإنسان ويؤكدون اختلاف الظواهر العقلية والدماغية عن الحالات المادية المرتبطة بالجسم ومع ذلك، ينكرون وينفون الذات والجوهر غير المادي والنفس التي هي ساحة وفاعل لهذه الحالات

والظواهر. إنهم وعلى الرغم من القبول بأن هذه الحالات العقلية لا تدخل في نطاق الأحكام المعروفة للمادة الطبيعية، لكنهم يصرون على اعتبارها عمليات مادية معقدة.

تميل فئة أخرى، وهي تضم عادة أصحاب النظرية السلوكية[1] إلى تفسير كافة الظواهر الذهنية وفهمها على أساس النشاطات البشرية والحالة الخاصة للجسم، للقيام بنشاطات خاصة في ظروف ملائمة.

وفقًا لرؤية هؤلاء، ليس التعب والخجل والتفكير مفاهيمَ تدل على حالات نفسية وإنما الجسم الإنساني لديه القدرة والقابلية على عرض حركات وأعمال ظاهرة وباطنة، هي مختلفة بطبيعة الحال، عن نشاطات وحركات تدل على الابتهاج والسرور والأماني. ولذلك، لا يمكن تحليل حقيقة الظواهر العقلية، على أساس النفس المجردة ولا بناء على المسارات والتغيرات داخل الدماغ وشبكة الأعصاب. ليست حقيقة هذه الظواهر سوى التصرفات الخاصة أو حالات الجسم في استعراض تصرفات بعينها في ظروف ملائمة. وعلى الرغم من أن نوع العبارات التي نوظفها تؤيد وجود بعض الحالات النفسية، إلا أن في الحقيقة لا وجود لشيء يدعى النفس أو الحالات النفسية[2].

ثمة رؤية مادية أخرى قد لاقت في الفترة الأخيرة رواجًا على نطاق واسع، تمثل أحدث تحليل مادي للظواهر الذهنية والعقلية، هي «النظرية التماثلية»[3].

تقوم النظرية على أن الظواهر الذهنية والعقلية ليست سوى عمليات كهروكيميائية داخل الدماغ وسلسلة الأعصاب، كما إن الماء ليس سوى

---

(1) behaviorism.

(2) 103. إيان باربور، علم ودين، ص386؛ انظر أيضًا:
Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, p.15-16, 46.

(3) Identity theory.

تراكب بين الهيدروجين والأوكسيجين. من هذا المنطلق، فإن حالات مثل الغضب والتمني والتفكير والخيال والاستمتاع والألم، هي مجرد حركات كهربائية وإفرازات كيميائية وتنقلات الخلايا. لا تنوي هذه النظرية تحديد نوعية وكيفية تلك المسارات والعمليات الكهروكيميائية في مقابلة أي من الظواهر الذهنية على نحو دقيق، خلافًا لأصحاب النظرية السلوكية الذين وبعد تحديد السلوكيات الخاصة، يسعون إلى تفسير الظواهر الذهنية عبر الحالات الجسدية والتصرفات المعينة. تكتفي النظرية التماثلية بإعطاء المشابهات وتوحد الظواهر العقلية مع الحالات الفيزيائية في الدماغ والأعصاب، إذ لا توجد معطيات دقيقة بشأن طبيعة هذه الحالات.

يتعرض بعض من يؤمن بوجود النفس المجردة إلى هذه المسارات الدماغية أيضًا. إلا أن مغزى مزاعمهم يختلف عما تطرحه النظرية التوحيدية. فنظرية أصالة الظاهرة الثانوية مثلًا تؤكد على تفاوت الحالات النفسية عن التغيرات الفيزيائية في الدماغ، في حين أن النظرية التماثلية توحد بين الظواهر الذهنية والنفسية والنشاطات الداخلية للدماغ ولا تقبل بأن تكون تلك النشاطات نابعة من الظواهر الذهنية والنفسية وتنفي من الأساس وجود النفس وبالتالي صدور أي حالات عنها[1].

4-5- نقد على المادية

إن العديد من البراهين العقلية التي تتحدث عن تجرد الروح والأدلة الوافية والمقنعة بشأن الاختلاف الواضح بين الظواهر الذهنية والحالات المادية، كلها تجعل الرؤية المادية بكافة أوجهها وألوانها المتنوعة في موضع ضعف وهشاشة.

فالرؤية المادية الأولى وإن كانت واقعية، لكنها تعاني أكثر من الرؤى المادية الأخرى، من معضلة التحول إلى سجال كلامي. تؤيد النظرية عدم

---

(1) Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, p.42, 45.

دخول الظواهر العقلية في نطاق المواصفات المادية المتعارف عليها، لكنها تلح على أن تسميها نوعًا ماديًّا أكثر تعقيدًا. إن هذا الموقف هو مثل أن نعترف بوجود خالق للكون هو الله عز وجل وأن لا نعتبره داخلًا في نطاق المادة وفي الوقت ذاته، نؤكد على عدم تجرده ونعتبره نوعًا ماديًّا معقدًا.

إذا ما سلمنا بأن الحالات الذهنية والنفسية لدى الإنسان لا تحمل المواصفات المادية المتعارف عليها كقابلية التفكك والتقيد بقيود المكان وإمكانية تغيير موقعها، فليس مهمًّا إذن أن نصف تلك الحالات بصفة «أ» أو «ب» أو «نوع من المادة المعقدة» أو أيّ تسمية أخرى. لأن السجال والنقاش لا يدور حول الألفاظ وإنما على حقيقة الظواهر الذهنية وواقعها.

إن ما يقدمه أصحاب النظرية السلوكية وتحاليلهم بشأن الحالات الذهنية، مرفوض ويعتريه النقص. إذ إنّ ما يصدر من سلوك المرء يدل على ما يجري في باطنه، وبغض النظر عما إذا اعتبرنا هذه الحالات الباطنية مادية أو مجردة، ففي كل الأحوال، يجري أمر ما في باطن المرء يدفعه إلى القيام بسلوك معين. إن التألم أمر باطني تظهر انعكاساته على شكل حركات معينة عند المتألم. ففي معالجاتهم، يغفل دعاة النظرية السلوكية هذه الحالات الباطنية كليًّا، في حين أن المشكلة الأساسية في سبيل فهم طبيعة هذه الحالات هي باطنية في الأساس. من هنا، ينبغي اعتبار النظرية التوحيدية أكثر نجاحًا من النظرية السلوكية، لأنها تعتني مباشرة بالموضوع الرئيس وإن كانت تضع تلك الحالات الباطنية ضمن خانة الحالات المادية.

أما الإشكالية الثانية على النظرية السلوكية فهي أن السلوكيات الخاصة أو الحالات الجسدية المعينة -التي تعتبرها هذه النظرية حقيقة أو معرِّفة لظاهرة عقلية-، يمكن أن تصدر عن المرء لدوافع عدة. على سبيل المثال، فإن الفنان أو من يريد الهزل والمزاح، بمقدوره أن يمثل وأن يؤدي حركات تشابه تمامًا الحركات التي تعتبرها هذه النظرية تفكيرًا وألمًا واستمتاعًا، دون

أن تكون هكذا في واقع الأمر. إذن فإن حقيقة هذه الحالات والظواهر العقلية تختلف عن الأفعال والحركات الخارجية الملازمة لها.

إن الذين يعتبرون الظواهر العقلية أمورًا وحالات غير مادية ويؤمنون بتجرد النفس، يرفضون تلازم هذه الحالات والأمور مع بعض المسارات الدماغية والعصبية. ما يستوقفنا هنا هو أن تصبح هذه الملازمة منطلقًا لمغالطة «ليس، إلّا»[1]، كما تعاني النظرية التماثلية من هذه المغالطة والتضليل.

إذًا ما حدث حادث (أ) بالتزامن مع حادث (ب)، فإن الميل يكون إلى أن لا نعتبر أحدهما سوى الآخر ومختلفًا عنه. إن هذا نمط من التضليل أو المغالطة، يطلقون عليه عنوان «ليس، إلا». فحسب هذه المغالطة، فإن الأفكار ليست سوى حركات كهروكيميائية في مسار الأعصاب نحو الدماغ وإن الألم ليس سوى إثارة الحلقة الأخيرة من سلسلة الأعصاب والألوان ليست سوى مدى أمواج الضوء.

صحيح أن التفكير يستحيل من دون نشاط النظام العصبي، غيرأنه إذا كان (أ) شرطًا ضروريًّا لتحقق (ب)، لا ينبغي اعتبار (ب) (أ) نفسها. إذا ما أصيب جزء من الدماغ بخلل ما، سوف تحصل اضطرابات في بعض النشاطات العقلية والنفسية للإنسان. هذه الحقيقة لا تشكل مسوغًا للتقليل من شأن الظواهر العقلية إلى مستوى النشاطات الدماغية ولا يمكن بالاعتماد عليها، اعتبار الإدراك بمختلف ألوانه بأنه هو النشاطات الدماغية نفسها وليس سواها[2].

لا يمكن خفض مستوى الظواهر العقلية إلى الحالات الجسدية للدماغ والأعصاب سوى في حالة واحدة وهي عندما يتم دحض الأدلة والإثباتات كافة بشأن عدم مادية هذه الظواهر، علميًّا ومنطقيًّا، في حين أن الماديين لم ينجحوا في تقديم جهود كافية في مواجهة هذه الأدلة الدامغة والوافية. يعتمد

---

(1) Nothing, but fallacy.

(2) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p.387.

هؤلاء في القبول بالنظرية التوحيدية على عنصرين فقط: الأول أن الأبحاث العلمية تؤيد وجود مسارات جسدية-كيمياوية بداخل الدماغ والثاني هو أنه إذا كان ثمة جوهر مجرد، فكيف يمكن أن يؤثر أو يتأثر بالدماغ والأعصاب التي هي بدورها مادية. لأن المادة هي الوحيدة القادرة على التأثير على المادة وعملية تأثير أمر مجرد على شيء مادي لا تزال مجهولة لنا[1].

كما ورد في الفصول السابقة، فإن كلا الاستدلالين لا يقدمان أساسًا منطقيًّا وسليمًا للقبول بالمادية والنظرية التماثلية. لأن مجرد وجود مسارات دماغية لا يمكن أن يكون سببًا في رفض الظواهر العقلية ونفيها، إلا بتضليل ومغالطة «ليس إلا». من جهة أخرى، ففي الوقت الذي يوجد الكثير والعديد من الأدلة على التأثير المتبادل والتفاعل بين الحالات النفسية والحالات الجسدية ويدرك الإنسان تلك التفاعلات والتأثيرات المتبادلة إشراقيًّا ووجدانيًّا، فعدم معرفة مسار هذه التأثيرات لا يبرر رفض وجود النفس والظواهر النفسية من الأساس. إن الفهم والإدراك والتجارب المعرفية العدّة مثل الأوتوسكوبي والتخاطر حيث لا يتدخل فيها الجسم والنشاطات الدماغية، كلها أدلة دامغة على رفض النظرية التوحيدية ونفيها.

المأخذ الآخر على النظرية التوحيدية هو أنها تصف الظواهر العقلية بأوصاف لا يمكن انطباقها على الظواهر الداخلية للدماغ والعكس صحيح. فمثلًا، إننا نصف اللون الأخضر بالفاتح والغامق، لكننا لن نستطيع وصف النبضات الكهربائية بداخل الدماغ باللون الفاتح أو اللون الغامق. كما يمكننا وصف حركات الجزيئات أو الحركات الكهربائية بداخل الدماغ بالبطيئة والهادئة ولكن لا نستطيع أن نوظف تَيْنك الصفتين بشأن المحبة والكراهية. هذا كلّه يعكس واقعًا هو أنه لا يمكن التوحيد بين الظواهر العقلية والعمليات الدماغية؛ بل إنهما واقعان مختلفان لهما سماتهما وخواصهما الخاصة بهما والمختلفة عن بعضها.

---

(1) Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, p.57-58.

الفصل الثالث

طبيعة الإنسان

لعل الطبيعة الإنسانية هي أهم وأبرز قضية تناولها علم الإنسان، حيث كانت معرفة الذات الإنسانية الشغل الشاغل والهاجس الرئيس للعديد من الباحثين والمفكرين منذ أمد طويل. وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة، نرصد المزيد من الجهود لرسم ملامح الطبيعة الإنسانية، بيد أن الغموض الذي يكتنف الحقيقة الإنسانية من جهة وغياب منهج معرفي رصين وموثوق به من جهة أخرى، قد زاد من حيرة المفكرين وارتباكهم.

لقد أثارت تعقيدات هذه القضية المزيد من ردود الأفعال والانعكاسات، فأولئك الذين يعتبرون معرفة الذات الإنسانية أمرًا يسيرًا قد قدموا تعاريف متنوعة ومختلفة بشأن الإنسان. يركز كل من هذه التعاريف على جانب معين من الإنسان دون الآخر، حيث يجري تعريف الحقيقة الإنسانية على أساس ذلك الجانب بعينه. وثمة عدد آخر من المفكرين والباحثين، فهم وعلى الرغم من الإيمان بوجود ذات إنسانية مشتركة، يذعنون بعجزهم أمام معرفة الذات الإنسانية وتحديد معالمها. في رؤية هؤلاء، فإن الإنسان كيان مجهول معقد متعدد الأبعاد والجوانب. لذلك، فإن أي مسعى في سبيل معرفة حقيقته، سيؤدي إلى معرفة مجتزأة لا تتخطى أحد جوانب وجوده المتعددة. إن التعاريف كافة بشأن الإنسان مطبوعة بطابع وهمي ولا العلوم

ولا المتافيزيقيا قادرتان على فهم واستيعاب لغز الإنسان ومن ثم رفع الستار عنه[1].

وفي المقابل، يوجد من المفكرين من ينفي وجود طبيعة إنسانية مشتركة أصلا. فمثلًا يقول «أورتيغا غاست»:

تقف العلوم الطبيعية حائرة أمام الواقع الغريب للحياة الإنسانية. إن السبب وراء عدم انكشاف أسرار الإنسان، قد يكون كامنًا في أن الإنسان ليس كتلة موحدة وإن الحديث عن الطبيعة الإنسانية هو مجرد أكاذيب. لا يوجد في الإنسان شيء يدعى الطبيعة أو الذات[2].

النموذج الآخر على هذا النوع من المفكرين، هو ياسبيرس أحد الفلاسفة الوجوديين الكبار، الذي يعارض علم الإنسان السائد، إذ يؤمن بحركية الإنسان واستمراريته ويرى أنه من المستحيل إيجاد تعريف للإنسان. ففي حين يقدم علماء علم الإنسان تعريفًا للإنسان، يتغير في الوقت نفسه موضوع البحث وتعريفه ويبقى هؤلاء العلماء متحيرين مرتبكين أمام كيفية تقديم تعريف متكامل وعلمي ثابت للإنسان الذي يلفه الغموض والحركية[3].

تفتح مثل هذه الشكوك والسجالات والمناقشات آفاقًا جديدة أمام الإنثروبولوجيا وقضاياها. ولكن، هل الإنسان حقًّا مطبوع بطبيعة إنسانية

---

(1) باسكال هو من يمثل هذا النمط من التفكير، حيث كان يعتبر دعوة سقراط إلى معرفة النفس عبثية وكان يعتقد بأن على الإنسان أن يلزم الصمت في معرفة نفسه وأن يتخلّى عن غروره غير الحقيقي وأن ينصت إلى نداء الدين فقط. إذ إنه يقدم معرفة أكمل عن حقيقة الإنسان مقارنة بسائر المصادر. لكنه يرى في المقابل أن الدين لا يقدم معرفة نظرية يؤيدها العقل بشأن الإنسان وأنه لا يزيل الستار عن حقيقة وجود الإنسان، بل يزيد من طبيعته المرموزة. فالإنسان والذي هو صورة من الله، خفي ومرموز مثله. (انظر: إرنست كاسيرر، **رساله اى در باب إنسان**، ص34-36).

(2) المصدر نفسه، ص288.

(3) لاند مان، **إنسان شناسى**، ص58.

مشتركة وموحدة؟ كما إن أنصار فكرة وجود الذات الإنسانية المشتركة، يواجهون موضوعًا آخر، هو التقييم الأخلاقي بشأن طبيعة الإنسان، بمعنى هل الإنسان وجود طيب الذات وباحث عن الخير أم أنه وجود شرير سيئ الذات أو مزيج من كلتا الحالتين؟

من هنا، فإن هذا القسم من الكتاب، يتألف من جزأين أساسين: **الأول**، الرد على التساؤلات بشأن وجود الذات المشتركة لدى الإنسان، فيما يتعرض **الثاني** إلى التقييم الأخلاقي بشأن تلك الطبيعة والذات.

وبطبيعة الحال، فإن هذين المحورين يضمان في طياتهما، قضايا متعددة ويتفرعان إلى فروع أخرى، منها مثلًا، ضرورة توضيح «الطبيعة المشتركة» ودراسة منهج الكشف عن تلك الطبيعة ومعرفتها والحجج والبراهين التي يقدمها من يرفضون فكرة وجود الطبيعة الإنسانية المشتركة.

ويتوسع هذا الفصل في الحديث عن الطبيعة الإنسانية من منطلق الخطاب الديني أيضًا.

1- مفهوم الطبيعة المشتركة

قبل الخوض في التفاصيل، لا بد لنا من أن نحدد بدقة وبوضوح مفهوم كلمة «الطبيعة» أو «الذات، فذلك يلعب دورًا أساسيًا وحيويًا في الكثير من محاور هذا الفصل.

عندما نتحدث عن طبيعة حيوان ما، فإننا نتجاوز مواصفاته الشكلية، لأن من الواضح أن مختلف الحيوانات تتفاوت كثيرًا من الجهات الجسدية والشكلية، كما إن بعض الفصائل منها تتشارك جسديًا وشكليًا. إذن فلا تستطيع هذه الفوارق والتشابهات الشكلية أن تكون مصدرًا لاستكشاف ومعرفة طبيعة الحيوان وذاته.

وإذا ما تخطينا الأبعاد الشكلية، فأي جنس من أجناس الحيوانات يتمتع

بغرائز مشتركة منها غريزة الحفاظ على الذات والشهوة والتوالد والتكاثر. ليس من شأن هذه الغرائز المشتركة بين جميع الحيوانات أن تقدم معرفة بشأن الطبيعة الخاصة بأي جنس من الحيوان. مضافًا إلى الغرائز المشتركة، توجد في أي جنس حيواني خصائص ومواصفات وتصرفات تخصه دون غيره. كيفية ردود الفعل على العوامل الخارجية وكيفية إيجاد الوكر والجحر وكيفية الحصول على الغذاء وفترة التوالد وكيفية الحفاظ على ما تلده والحياة الفردية والجماعية وكيفية تقسيم الوظائف في الحياة الجماعية، كلها ميزات يمكن من خلالها تمييز أي جنس حيواني عن سائر الأجناس الحيوانية. لعل اختلاف تلك المواصفات والخصائص هو خير دليل على تنوع طبيعة الحيوانات واختلافها. إذ إنّ لأي جنس حيواني بنية وجودية وذاتية تفرض تصرفات ومميزات خاصة، تصدر طبيعيًّا وذاتيًّا عن أي من أفراد ذلك الجنس الحيواني.

من هذا المنطلق، فإن للإنسان أيضًا خصائص وميزات دون غيره من الموجودات وبالتالي، يصبح جنسًا مختلفًا عن سائر الأجناس الحيوانية. لكننا سوف لن نستطيع بلوغ غايتنا بشأن «طبيعة الإنسان» بمجرد إثبات أن الإنسان هو جنس حيواني أيضًا، يقف على مرتبة واحدة مع الحيوان. ما نقصده من وراء تمتع الإنسان بطبيعة مميزة وخاصة به، هو إثبات أن الإنسان يمتلك خواصّ «تتجاوز النطاق الحيواني» وأن كافة أبناء الجنس البشري يشتركون في تلك الخواص.

وانطلاقًا من أن الذات على صلة بكيفية خلق الكائن وخواصه الطبيعية، فإن الطبيعة الإنسانية هي عنوان يشير إلى خصائص وميزات يحظى بها أي فرد بصورة طبيعية وتتكون في وجوده مع تكوّنه وخلقه. لذلك، لا ينبغي تصنيف تلك المواصفات والميزات التي تفرضها البيئة الاجتماعية والعوامل التربوية على الإنسان، على أساس أنها خصائص ومواصفات ذاتية للإنسان، لأن تلك المواصفات المكتسبة لا تدل على الذات المشتركة.

يشــكل النظــام الإدراكي في الإنسان محــور الأبحــاث في مجال

الخواص المشتركة وغير المكتسبة التي تتجاوز النطاق الحيواني[1].

إذا ما استطاع الباحث في هذا المضمار إثبات تميز أبناء الجنس البشري عن سائر الحيوانات من حيث المعرفة والإدراكات والميول والنزعات، فعندئذ يصبح قادرًا أيضًا على أن يثبت وجود طبيعة مشتركة تربط أفراد الجنس البشري، متجاوزةً نطاق الطبيعة الحيوانية.

وأخيرًا إننا لا نؤكد أن الخصائص المؤلفة للذات البشرية، هي شؤون قد وجدت طريقها نحو التبلور والظهور تمامًا؛ بل تكمن بداخل الذات البشرية مواهب وقدرات خاصة أيضًا. إذ إنّ طبيعة الإنسان ـ إذا ما سلّمنا بوجودها ـ هي حقيقة قد رافقته منذ نشأته الأولى. لقد أثبتنا في ما ورد من الكتاب، أن العديد من الإدراكات والمشاعر والحوافز لم تكن تلازم الإنسان منذ بدء خلقه، وإنما تنمو وتتفعل تدريجيًا. وعلى هذا، لا مبرر لدى أنصار وجود الطبيعة الإنسانية، كي يؤكدوا أن الإدراكات والميول غير الحيوانية لدى الإنسان كانت قد تبلورت منذ بدء خلقه ونشأته.

بناء على ما سبق، فإن المراد به من الطبيعة الإنسانية هو بعض القابليات ـ الجسمانية والنفسية ـ وبعض القدرات الفعلية القائمة بداخل الإنسان قبل احتكاكه بمحيطه المادي والاجتماعي والتأثر به وهي ذاتية وغير مكتسبة. تدفع هذه القابليات والقدرات الإنسان إلى أن يقاوم بشكل أو بآخر بعض المؤثرات والعوامل البيئية[2]. تتسم هذه القابليات والخصائص الأولية،

---

(1) ليس الغرض من الجهاز الإدراكي في الإنسان هو المستقبلات الحسية والحواس الظاهرية كاللمس والبصر، لأن الحيوانات تشترك مع الإنسان في امتلاك هذه الحواس الظاهرية؛ بل المقصود هو الرغبات الباطنية للجنس البشري.

(2) يتطلب الاعتقاد بوجود الذات المشتركة القبول ببعض الرغبات الخاصة والمعارف والنزعات التي تصمد طبيعيًا في مواجهة الرغبات والمعارف المتعارضة التي تفرضها العوامل الخارجية. من يؤمن بطبيعة خاصة للإنسان، لن يراه شيئًا فاقدًا للتشخص أو كشمع العسل يمكن للفرد التصرف به كيفما شاء وأن يحوله إلى أشكال وألوان دون أن يلاقي أي صمود ومقاومة، بل يجد في الكيان الإنساني توجهات ومعارف تمنحه طبيعيًا صورة مختلفة وخاصة.

بالاستدامة النسبية وهي توجد في أبناء الجنس البشري عامة وبشكل متساوٍ إلى حد بعيد. وعلى مدى التاريخ، لم يطرأ أي تغير على هذه الطبيعة وإن حصل فإنه بسيط جدًّا.

ما نستخلصه من هذه القراءة هو أن كافة الأدلة نفيًا وإثباتًا بشأن وجود الطبيعة الإنسانية المشتركة، لا بد من أن تسير باتجاه هذا المفهوم من الطبيعة.

2ـ مناهج معرفة الطبيعة الإنسانية

تكمن الطريقة المثلى لمعرفة قابليات الطبيعة الإنسانية وقدراتها، في المعرفة الشاملة لقدراته الإدراكية والمواهب والدوافع والرغبات الخاصة التي يتزود بها الفرد. ولذلك، فإن كافة المناهج التي تسعى في سبيل معرفة طبيعة الإنسان، لا بد لها من أن تكون قادرة على إعطاء معرفة شاملة ومتكاملة إزاء تلك الأمور كلها. مختصر القول هو أن المنهج المعرفي الناجع هو الذي يقدم معرفة متكاملة وذات مصداقية عن كافة القدرات والمواهب والخواص الذاتية الكامنة في الإنسان.

بهذا الصدد، ليس من الضروري أن نختار منهجًا بعينه دون غيره من بين المناهج التي تتكفل معرفة ذات الإنسان وطبيعته، حيث إن تحليل المناهج ومجال عملها وقدرات كل منها، يدفعنا إلى أن نتبنى منهجًا متراكبًا من مناهج عدة لبلوغ الغاية في هذا السبيل.

أما المناهج التي تتطلع إلى معرفة الذات الإنسانية فهي عبارة عن: منهج المشاهدة والتجربة والاستبطان النفسي والقراءة التاريخية والمنهج العقلي والاستعانة بالخطاب الديني. وفي هذا الصدد، فإن دراسة حقيقية لتلك المناهج ورصد مواطن قوتها وضعفها، من شأنها أن تكوّن لدينا رؤية واضحة عن مدى قدرة كل من تلك المناهج وفاعليتها.

إذا ما تبنينا المنهج التجريبي في رصد سلوكيات الجنس البشري

ومراحل نموه وطريقة تعلم أطفاله وإذا ما قرأنا الأبعاد السيكولوجية والبيولوجية لدى الإنسان قراءة تجريبية، فسوف نتوصل إلى معلومات قيمة عن الخصائص الإنسانية التي يمكن إخضاعها للتجربة والمشاهدة. لكن ذلك لا يعني الإحاطة تمامًا بحقيقة الإنسان وبالتالي الكشف عن كافة خصائصها وقابلياتها، إذ ثمة الكثير من الأبعاد الحقيقية في الإنسان، تعجز التجربة والمناهج التجريبية من سبر أغوارها والكشف عن خفاياها. فالحياة الباطنية للإنسان وتوجهاته العاطفية والنفسية العميقة -مثلًا- لا تخضع للتجربة والاختبار وقد أخطأ كل أولئك الذين حاولوا النظر إلى الإنسان وتعريفه عبر المناهج التجريبية -التي يمكن دراستها وتأييدها- وقد وقعوا في مغالطة «العمق والواجهة» التي على أساسها يعتبر الإنسان جانبًا بعينه من شيء ما بأنه عمق ذلك الشيء وبنيته.

لم تسلم من الوقوع في هذا الفخ، معظم الأبحاث العلمية التي حاولت معرفة حقيقة الإنسان والعوامل المؤثرة في شخصيته وتصرفاته. وقد دفع الكشف عن أحد تلك العوامل المؤثرة في شخصية الإنسان، بعض المفكرين والعلماء إلى أن يقتصروا في تعريف الذات الإنسانية على ذلك العامل فحسب، الأمر الذي قد دفعهم بدوره نحو تقديم رؤية اعتباطية واهية لا أساس لها ولا نكترث بعوامل ذاتية قد تكون كامنة في الإنسان وأن يضعوا جانبًا واحدًا لا أكثر من حقيقة الإنسان في موضع الحقيقة كلها. بناء على هذه المغالطة، وانطلاقًا من رؤيتهم المرتكزة على الغريزة الاقتصادية الأقوى، يعتبر الشيوعيون الإنسان حيوانًا اقتصاديًّا، بينما يعطي فرويد الأولوية لغريزة الجنس باعتبارها العامل الرئيس في تكوّن ماهية كل فرد وشخصيته، فيما يرى أصحاب النظرية السلوكية الإنسان حيوانًا بقدرة تعلم عليا.

يشكل منهج «الاستبطان» (التبصر الذاتي) سبيلًا يرشدنا نحو الحياة الباطنية للإنسان، حيث نصل من خلاله إلى فهم إشراقي ومباشر عن مشاعره وإدراكاته وعواطفه. إذا ما عممنا الرؤية هذه ونظرنا من هذا المنطلق إلى

كافة أبناء الجنس البشري، فسيكون بإمكاننا أن نقدم صورة عن الذات الحقيقية للإنسان في مرآة الفهم الباطني والوجداني. لكن يوجد من يشكك في عمومية هذا المنهج وشموليته. ففي هذا الصدد، يقول إرنيست كاسيرر:

لا يمكن لنا أن نرسم حدود علم النفس دون الاستعانة بمنهج الاستبطان ومن دون المعرفة الإشراقية المباشرة للمشاعر والأحاسيس والإدراك والأفكار. مع ذلك، لا بد من الإذعان بأننا وإذا أردنا السير في هذا النهج فقط، لن نكون قادرين على معرفة طبيعة الإنسان بأكملها. إذ إنّ منهج الاستبطان يقتصر على ذلك الجزء البسيط من الحياة الإنسانية، الذي نستطيع إدراكه عبر التجربة الفردية، لكنه لن يكون قادرًا على أن يحيط بكل الأوجه المختلفة للأبعاد الإنسانية. حتى وإن تمكنا من تجميع كافة المعلومات والمعطيات ودمجها، ففي هذه الحالة حتى، ستبقى الصورة بسيطة ومنفصلة تمامًا عن الطبيعة الإنساني[1].

أما منهج القراءة التاريخية والكشف عن القواسم المشتركة الإنسانية من خلال التأمل في التاريخ وتعميم تلك الخصائص والمعلومات على الناس كافة، فبدوره يصطدم بذات المشاكل التي تقف عائقة أمام المنهج التجريبي والاستبطان أي عدم القدرة على أن يكون شاملًا متكاملًا وأن يضم كافة أبعاد الإنسان وجوانبه.

تشكو كل تلك المناهج الثلاثة، من عدم القدرة على تقديم نظرة شاملة متكاملة عن الإنسان، كما إنها تستند في رؤيتها إلى الظن وعدم اليقين، وما تنتجه هذه المناهج من معارف يعتمد على الاستقراء الناقص والتعميم الاستقرائي الذي تشوبه الظنون.

يقودنا المنهج العقلي الخالص نحو الذات المجردة وغير المادية

---

(1) إرنست كاسيرر، رساله اى در باب إنسان، ص24.

للإنسان، لكنه عاجز عن معرفة كافة خصائص هذه النفس المجردة وقدراتها وميزاتها. فمن خلال البراهين العقلية تتضح معالم أساس الجوهر الروحي للإنسان وتلك الميزات التي تنبئ عن عدم مادية النفس، دون أن تنجلي كافة الخواص المشتركة بين جميع أبناء الجنس البشري.

لقد سعى بعض الباحثين في هذا الحقل المعرفي، للبرهنة على معرفة طبيعة الإنسان وماهيته من خلال المزج بين المناهج الثلاثة، التجريبي والاستبطاني والعقلي، كي يقللوا بذلك من مواطن الضعف التي تعتري هذه المناهج، أي يوسعوا من مدى معرفتهم إلى حد بعيد ويضيفوا على شموليتها وأن يخلصوا ما أنجزته تلك المناهج من سيطرة الظن والتعميم الاستقرائي[1].

بعد إذعان هذه المناهج الثلاثة في العجز عن معرفة الإنسان على نحو تام، يأتي المنهج الديني والاستناد بالكتاب والسنّة، عارضًا نفسه كطريقة تجدر الثقة بها في سبيل معرفة الذات الإنسانية وسبر أغوارها. تنطوي النصوص الإسلامية على إشارات إلى حقيقة الوجود الإنساني، لم نجدها في سائر مناهل المعرفة ولا يمكن إيجاد طريق للوصول إليها دون الاستنارة بتلك النصوص. إن الوقوف عند تلك الآيات والأحاديث من شأنه أن يساعد بشكل كبير في تقديم معرفة شاملة متكاملة حول الطبيعة الإنسانية.

الحقيقة أنه من الصعب التوصل إلى معرفة متكاملة ومتعددة الأبعاد حول الطبيعة الإنسانية، دون الاستعانة بكافة المناهج القائمة، إذ إنّ المعرفة التامة والمتكاملة حيال الإنسان لا تأتي عبر منهج معين دون المناهج الأخرى. من هنا، فإن نتيجة هذه التعددية في مناهج المعرفة هي الوصول إلى معرفة الذات الإنسانية بصورة أفضل وأكثر اكتمالًا. لا ننسَ في الوقت ذاته أن المعطيات التي يقدمها كل منهج تتفاوت من حيث درجة الأهمية والقيمة. وعلى هذا،

---

(1) انظر: عبد الله جوادي آملي، فلسفه حقوق بشر، ص29-30.

لا بد من إيلاء المزيد من الأهمية للمعطيات التي تقدمها النصوص الدينية والمنهج العقلي في هذا الصدد، دون أن نغفل عما توصلت إليه المناهج التجريبية والاستبطانية والتاريخية من إنجازات في هذا السبيل.

3- ما يترتب على وجود الطبيعة المشتركة

تتأسس القضايا والنظريات في مختلف فروع العلوم والمعارف، على فرضيات ومبادئ نظرية، لطالما كان بعضها واضح المعالم في حين لم يكن بعض آخر كذلك. تستمد تلك النظريات قيمتها ومصداقيتها من سلامة مبادئها النظرية ورصانتها. وإذا كانت ثمة نظرية أخلاقية أو قانونية أو فلسفية، ترتكن إلى أسس متماسكة وجذور قوية تنسجم مع واقع النظرية، فبالأحرى ستلقى تلك النظرية المزيد من القبول والترحيب. في بعض الأحيان، قد يجمع فريقان من المفكرين والباحثين، على الرغم من اختلاف رؤاهم، على نظرية علمية واحدة. في مثل هذه الحالة، فذلك الفريق الذي تنسجم مبادئه بشكل أكثر وأكبر مع مفهوم النظرية، سيكون قادرًا على دعمها بصورة أفضل وبأكثر منطقية.

ما ندّعيه ونطرحه في هذا الجانب من الكتاب هو أن الإيمان بوجود طبيعة مشتركة بين أبناء الجنس البشري من شأنه أن يكون منطلقًا نظريًّا ملائمًا، لبعض النظريات العلمية والفلسفية. هذا التلاؤم والتناغم يتبلور بطريقتين. ففي بعض الأحيان، لا يتيسر الإيمان بنظرية ما إلا عبر الاعتقاد بوجود طبيعة مشتركة وكأن هذه النظرية هي من فروع ومقتضيات مثل هذا الاعتقاد وفي أحيان أخرى، فإن القبول بالذات الإنسانية المشتركة يشكل أساسًا أقوى من حيث العقل والمنطق بغية الإيمان بنظرية ما، وإن لم يكن ذلك الأساس هو الأساس الوحيد لتلك النظرية، حيث يمكن تكريس فحواها ومضمونها بناء على أسس أخرى، هي أقل قوة ومن الصعب تأييدها والدفاع عنها.

إن ما نقصده من وراء الحديث عن نتائج الإيمان بالطبيعة الإنسانية المشتركة، هو التعرض لبعض القضايا التي من خلالها يؤسس هذا الإيمان، مبادئ نظرية مناسبة لبعض النظريات الحيوية والجوهرية. وبعض هذه القضايا هي:

1ـ إن فرضية تقديم نظام تربوي شامل وعالمي لكافة أبناء الجنس البشري، تقوم على أساس القبول بوجود الطبيعة الإنسانية المشتركة وفي هذه الحالة فقط يكون من المبرر والمنطقي الحديث عن غايات ومبادئ التربية والتعليم الشامل. إذ إنّ أبناء الجنس البشري وحسب هذه النظرية، قد خلقوا بمواهب وقدرات وقابليات مشتركة تشكل ذواتهم الإنسانية. وإن مسؤولية التربية والتعليم تتبلور في تفعيل تلك القابليات والقدرات بشكل أكبر. إذا ما رفضنا الذات المشتركة، فإن ذلك يعني رفض القدرات والمواهب المشتركة، وبالتالي، لن يبقى مجال لتقديم نظام تربوي عام ومشترك. على سبيل المثال، فإن المتطرفين من أنصار نظرية أصالة المجتمع، الذين لا يؤمنون بأي دور وقيمة للفرد أمام المجتمع وقوانينه ويرون أن كافة تصرفات الإنسان وأخلاقياته متأثرة بمتطلبات المجتمع ويرفضون أيّ ميزة ذاتية له ويعتبرون الإنسان وجودًا وهميًا لا مغزى له من دون المجتمع، فإن هؤلاء لن يستطيعوا الحديث عن نظام تربوي شامل ومتكامل. إذ إننا ـوحسب رؤيتهمـ نواجه في كل مرحلة مجتمعًا إنسانيًا مختلفًا. أيضًا وعلى مدى التاريخ، حيث تجري تغيرات عدّة في المجتمعات الإنسانية، فلا يتكون شيء ما عنوانه الإنسانية المشتركة في المجتمعات البشرية، لذلك، فليس من المنطقي الإيمان بإمكانية تقديم غايات ومبادئ تربوية مشتركة وشاملة لكافة أبناء الجنس البشري، حسب ما يعتقد به هؤلاء.

2ـ إن ملامسة قضايا مثل «حقوق الإنسان» بحاجة إلى فرضيات، إحداها الإيمان باتحاد الذات لدى كافة الناس. في حال القبول بالذات الإنسانية المشتركة، فسيجد الإيمان بالحقوق الشاملة والمشتركة للإنسان

أسسًا رصينة وقوية للارتكاز عليها وإلا فلا يمكن الدفاع بشكل منطقي عما نعرفه بحقوق الإنسان[1].

3ـ في فلسفة الأخلاق يحظى الحديث عن موضوعية القضايا الأخلاقية أو ذاتيتها وعن نسبيتها وإطلاقها، بأهمية بالغة، فالذين يؤمنون بذاتية الأخلاق، يرفضون بأن تكون القضايا الأخلاقية تدل على الأمور الحقيقية بل وينكرون أيّ جذور حقيقية لتلك القضايا، ففي رؤية هؤلاء، تعني الأخلاقيات إبداء المشاعر والأحاسيس والتوجهات الفردية الخاصة.

في المقابل، فالذين يرون الأخلاق أمرًا موضوعيًا، يعتبرون الشؤون الأخلاقية إما شؤونًا حقيقية يؤيدها العقل العملاني ووجدان أي إنسان أو يرون علاقة الأعمال الأخلاقية بالإنسان وكمالاته بأنها منطلق لبلورة القضايا الأخلاقية. وفي كلتا الحالتين، فإن جذور الأخلاق تعود إلى الواقع ولا يكون دائمًا راضخًا للعقل ورغبات الأفراد.

إن من يعتبر الأخلاق ذاتيّة وإنشائية وصنيعة العقل الإنساني فحسب، فإنه يحكم بنسبية الأخلاق ولا يجد في القضايا الأخلاقية ثوابت مطلقة مستحيلة التغيير. لكن الكثير من المؤمنين بموضوعية الأخلاق يعتبرونه مطلقًا[2]. على

---

(1) المصدر نفسه، ص21 و25.

(2) يعتقد بعض المؤمنين بموضوعية الأخلاق، بكونه نسبيًا أيضًا، فالماركسية مثلًا ترى الأخلاق مرتبطًا بالواقع الاقتصادي والإنتاج في المجتمع وتعتقد أنه يتجلى وفقًا لنمط الإنتاج الاقتصادي في أي مجتمع. ولأن العلاقات الاقتصادية تتغير وتتنوع على مدى التاريخ، ففي المحصلة لا تبقى الأخلاق ثابتًا ومطلقًا أيضًا. النموذج الآخر، هو الأخلاق العملانية والبراغماتية، ففي المدرسة البراغماتية (أصالة العمل) تتصل الأخلاقيات بشكل عميق بالقيمة النقدية (cash value)فالقضايا التي تعتبر جيدة أو لائقة أخلاقيًا، هي الأمور التي تكمن فيها مصلحة عملانية وقيمة نقدية. فالمصلحة العملانية والقيمة النقدية هي أمور واقعية قد لا توجد في فعل معين في ظروف خاصة. لذلك، ما إن لم توجد بذلك الفعل مصلحة عملانية وقيمة نقدية، لن يكون العمل به، جيدًا أو لائقًا من منطلق أخلاقي. في رؤية هذه المدرسة، فإن كافة القضايا الأخلاقية تتبع المصلحة العملانية. ولذلك، لن تكون أي من تلك القضايا مطلقة ومستديمة.

سبيل المثال، يعتقد بمثل هذا الأمر مفكرون كبار مثل أفلاطون والرواقيون ومن بين المحدثين كانط بمدرسته الأخلاقية.

يشكل الإيمان بالذات المشتركة والثابتة للإنسان، أساسًا واضحًا للنظريتين الموضوعية والإطلاقية للأخلاق ومن خلال ذلك يمكن الدفاع عقلانيًا ومنطقيًا عن كلا النظريتين. إذ في أي حديث عن موضوعية الأخلاق وإطلاقه، يتم التأكيد على وجود قضايا ذاتية ومشتركة في كافة أبناء الجنس البشري. ففي مدرسة كانط الأخلاقية مثلًا، تصدر الأحكام الأخلاقية المطلقة عن العقل العملاني الخالص وإن كافة الناس يتمتعون بمثل هذه القوة ذاتيًا. وعلى هذا، يعزو كانط القضايا الأخلاقية إلى بعد ثابت ومشترك بين كافة الناس هو العقل الخالص أو الوجدان الأخلاقي.

في المدرسة الأخلاقية لأفلاطون وعند الرواقيين أيضًا ترتبط موضوعية الأخلاق وإطلاقه بشكل أو بآخر بالشؤون الذاتية للإنسان، إذ إنهم ينظرون إلى الأخلاق في علاقتها بالإنسان وبحياته السعيدة والطيبة. إن القضايا الأخلاقية تدل على علاقة حقيقية بين الإنسان والوصول إلى كماله وغاياته وخيره ولأن طرفي العلاقة أي الإنسان وتحديد الحياة الطيبة ذات الكمالات الإنسانية ثابتان لا يتغيران، فستكون القضايا الأخلاقية التي تدل على مثل هذه العلاقة ثابتة مطلقة أيضًا. لذلك إنْ لم يكن أبناء الجنس البشري يتمتعون بذات وحقيقة مشتركة، وإن لم يوجد شيء ما يدعى الإنسانية في الأساس، فإن تلك المدارس لن تكون قادرة على الدفاع عن موضوعية القضايا الأخلاقية ومن ثم إطلاقها.

4- نفي الذات المشتركة

يرفض بعض الباحثين الذات الإنسانية المشتركة، منطلقين في ذلك من خواص معينة في الحياة الإنسانية واعتبارها جوهرية وحيوية. فثمة من يربط غياب الذات الإنسانية المشتركة بالطابع الاجتماعي لدى الإنسان. فيما

يرى بعضٌ آخر أن الاختيار والإرادة الحرة يقفان عائقًا أمام الإيمان بالذات المشتركة للإنسان وفي المقابل، يوجد آخرون يرون في تاريخية الإنسان عنصرًا وعاملًا في عدم ثبات ذاته وطبيعته. نتعرض في الأسطر الآتية لبعض هذه الرؤى والمواقف.

4-1- أصالة المجتمع

كما أسلفنا، فإن المتطرفين من أنصار تأصيل المجتمع يرون أن كافة قضايا الإنسان الفردية رهن بالمجتمع وما يقتضيه، رافضين أي نمط من الخواص الذاتية التي تتكون في الإنسان، بعيدًا عن ظروف المجتمع.

أبرز وجوه هذا المنهج هما ماركس ودوركهايم. ففي رؤية ماركس، لا شيء يمكن أن نطلق عليه تسمية الذات الإنسانية الثابتة. فالأفعال والرؤى والآراء والخلقيات كلها وليدة ومظهر للظروف الاجتماعية. والفرد الإنساني هو نتاج المجتمع والتاريخ[1]. وبما أن المجتمع وكافة أبعاده، بما فيها الثقافة والفن والمذهب تستند إلى أسلوب الإنتاج والعلاقات الاقتصادية التي تحكم المجتمع، فالعامل الرئيسي الوحيد في تكوين الذات الإنسانية لأي فرد يكمن في العلاقات الاقتصادية للمجتمع ولأن العلاقات الاقتصادية تتطور على ضوء تطور الزمن، فبالتالي تصبح الذات الإنسانية شأنًا غير ثابت ولا يمكن الحديث عن وجود أمر حقيقي وثابت ومشترك تحت عنوان الذات الإنسانية بشكل مستقل وخارجًا عن إطار الظرف الاجتماعي وإن الإنسانية التي تتكون في الظرف الاجتماعي هي أمر نسبي وتختلف باختلاف المجتمعات.

أما في رؤية دوركهايم، فإن الإنسان ليس بإنسان، إلا إذا كان متحضرًا

(1) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن، ص66.

ولا حضارة دون وجود مجتمع وإن الإنسان خارج الإطار الاجتماعي ليس سوى حيوان[1].

4-2- النظرية الوجودية

تركز هذه المدرسة الفكرية على روح الإنسان وباطنه أو ما أصطلح عليه بعنوان «الوجود». وتربط إنسانية الإنسان بالمساعي التي يبذلها وبجهده، بمعنى أن لا وجود للإنسان الحقيقي طبيعيًا؛ بل إن كل شخص هو الذي يصنع إنسانيته. ينفي جان بول سارتر[2] وجود مفهوم تحت عنوان طبيعة الإنسان، رافضًا كسائر الوجوديين الحديث عن مقولات عامة بشأن الإنسان. ففي رؤيته، يتقدم الوجود الإنساني على ذاته. ويقول لم يكن خلق الإنسان من أجل غاية بعينها؛ بل كل ما نعرفه أننا موجودون، إذن فعلينا أن نقرر ماذا سنصنع من أنفسنا وأننا أحرار تمامًا في هذا الصنع وإيجاد الذات الإنسانية[3].

في هذا الصدد، يقول لاند مان:

ليس «الأنا» [والذات] عند الوجوديين واقعًا عامًّا على الإطلاق. يوجد بداخل كل فرد عدد كبير من الذوات. تولد في الإنسان دومًا أعداد كبيرة من «الذوات» ولكل منها ميولها ورغباتها الخاصة بها ويموت كل منها بولادة «ذات» جديدة ولا تجد الذات الحقيقية فرصة التمظهر في ظل الولادة والموت المستمر «للذوات» غير الحقيقية. تتمثل مسؤولية الإنسان وواجبه في العلم بـوجود ذات حقيقية ووجود ذاتية في ذاته وأن يوقف ظهور الذوات المتعددة غير الحقيقية[4].

في موضوع قراءة الوجوديين للذات والأنا يقول الشهيد مطهري:

---

(1) المصدر نفسه، ص71.

(2) الفيلسوف والروائي الفرنسي الشهير، ولد عام 1905م.

(3) لسلي إستيونسن، **هفت نظريه درباره طبيعت إنسان**، ص135-136.

(4) لاند مان، **الإنثروبولوجيا**، ص56.

إن الذات الحقيقية للإنسان هي أن لا تكون له أيّ «ذات». إن افترضتم أيّ ذات للإنسان، فإنكم بذلك تفترضون وجود طبيعة وهوية للإنسان. في الأساس، إن الإنسان يعني ذلك الكائن الذي لا طبيعة له ولا هوية[1].

إن السبب في رفض الوجودية الجوهر الإنساني ووجود أي نوع من الذات في الإنسان، يكمن في حرصها الشديد على الحرية والاختيار. كما يقول سارتر «لقد حكموا علينا بأن نكون أحرارًا ولا قيود أمام حريتنا سوى أننا لسنا أحرارًا في خرق حريتنا». حسب ما يعتقده سارتر، فإن أي جانب من جوانب حياتنا الروحية هو إرادي واختياري ونحن مسؤولون تجاهه. إذا كنت حزينًا فذلك فقط لأني اخترت ذلك. يقول سارتر في كتابه تخطيط لنظرية الانفعالات: «نحن مسؤولون عن انفعالاتنا لأنها أساليب نختارها نحن كي نتفاعل على أساسها مع ما يدور في محيطنا»[2].

4-3- في تاريخية الإنسان

يرفض بعض الباحثين والمفكرين امتلاك الإنسان جوهرًا ثابتًا وإنما -حسب قولهم- يتغير جوهره ويتطور على مدى التاريخ وأن للإنسان ذاتًا لا تتأطر داخل قالب معين. إن حقيقة الإنسان هي بمثابة صور لا متناهية تظهر واحدة تلو الأخرى على جدران الزمن. لا تستطيع أيّ صورة محددة أن تمثل الجوهر الإنساني. فالقرارات التاريخية التي يتخذها الإنسان هي التي تحدد مضمون الصورة ونوعيتها وأن كيفية الجوهر الإنساني في المستقبل رهن بقراراته التاريخية. كما يقول الفيلسوف الألماني نيتشه: «إن الإنسان حيوان لم نعرفه بعد».

إن الإنسان المعاصر وإن كان يملك حضارة وثقافة وفنونًا قد ورثها عن

---

(1) مطهري، فلسفه اخلاق، ص187.

(2) لسلي إستيونسن، هفت نظريه درباره طبيعت إنسان، ص136-138.

أسلافه، إلا أن هذه الملكية لا تجعل منه عبدًا ومنقادًا لها بل إن الإنسان حر قادر على اكتساب المزيد من المعرفة بشأن ذاته وجوهره وأن يغير جوهره وذاته. يتمتع الإنسان بالقوة والإبداع من أجل تغيير ذاته وماهيته، إذ لا توجد في الإنسان ذات ثابتة يمكن قولبتها داخل إطار بعينه. لا مناص للإنسان من التاريخية وتمامية الإنسان وكليته إنما تتمثل في تاريخيته. فلذلك لا يمكن إصدار الحكم بشأن جوهر الإنسان (تماميته وكليته) من خلال النظر إليه في فترة محددة من التاريخ والخوض في الحديث عن ماهيته وهويته[1].

تستند كل من هذه الرؤى الثلاث القائمة على نفي الجوهر الإنساني المشترك، إلى مبادئ وفرضيات تخصها دون غيرها، ولا بد من نقدها ودراستها في الزمان والمكان المناسبين، ولا مجال للحديث عنها هنا، سوى الإشارة بالإجمال إلى مواطن ضعفها فقط. أما قبل الانخراط في التفاصيل، فيبدو لنا أنّ من ينكرون الجوهر المشترك قد رفضوا قراءة خاصة بشأن الذات والجوهر. فهؤلاء يرون أن الإيمان بوجود الذات الإنسانية المشتركة يوازي «الذاتية» في حين يمكن الإيمان بوجود الذات الإنسانية المشتركة دون أن يقودنا ذلك نحو الاعتقاد بالذاتية.

ترى الذاتية أن لكل شيء ذاتًا وماهية خاصة ولهذة الماهية مسار نمو وغايات قد تحددت من قبل وأنها تتبع مصيرًا ثابتًا ومحددًا. فنواة الجوز مثلًا لديها القابلية ذاتيًا للتحول إلى شجرة جوز، لذلك إذا توفرت المناخات والظروف فإنها سوف تتحرك طبيعيًا في هذا المسار ولا يمكن أن نتصور لها أي مسار أو مصير آخر. وفقًا للذاتية، فإن لدى الإنسان أيضًا قابليات ومواهب وقدرات ذاتية خاصة، يسير طبيعيًا في مسار ومصير محددي المعالم ولايمكنه العزوف عن هذا المسار.

إن القاسم المشترك بين هذه المدارس الثلاث هو أنها لا ترى مسار

---

(1) Richard Palmer, **Hermeneutics**, p. 116-117.

الإنسان في النمو والازدهار ثابتًا، أما ما يفرق هذه المدارس هو اختلافها حول كيفية تكوين المسارات المختلفة في الإنسان، حيث يرى بعضها أن ذلك الأمر ناجم عن تنوع المجتمع، فيما يرى بعضٌ أخر أن هذا الامر يتبع الاختيار والحرية الإنسانية.

وفي كل الأحوال، ليست الذاتية ما نقصده من وراء الجوهر المشترك. فقد أوضحنا في الجزء المرتبط بالجوهر المشترك، أنه توجد في باطن كل فرد قدرات ومواهب مشتركة، يرتبط بعضها بالأبعاد الإدراكية لدى الإنسان. ففي مراحل معينة من الحياة تتفعل وتتجلى في الإنسان إدراكات نظرية خاصة نتيجة لتلك القدرات والقابليات وتجعله قادرًا على الفهم والاستنتاج. يرتبط بعض من هذه القدرات بالجانب العملاني والأخلاقي لدى الإنسان. من هنا، يستيقظ الوجدان الأخلاقي في الإنسان تدريجيًّا وبشكل طبيعي ويصبح قادرًا على تمييز الأعمال السيئة والحسنة. كما توجد في كافة أبناء الجنس البشري رغبات ونزعات خاصة، تختلف نسبتها عند كل فرد، ما تكشف عن وجود قواسم جوهرية مشتركة بين الناس. لا يعني هذا الاشتراك الذاتي أن البيئة أو المجتمع والتربية أو الإرادة والاختيار، غير قادرة على أن تغير أو تعرقل مسار تفعيل تلك القدرات أو تغير فحواها واتجاهها. لذلك فإن الجوهر المشترك الذي نقصده هنا، لا يرسم مسارًا طبيعيًّا جازمًا وغير قابل للتغير وإنه يختلف تمامًا عن الذاتية.

يؤكد أصحاب نظرية التأصيل الاجتماعي على الدور الأساس والحيوي للمجتمع في بناء الذات الإنسانية لكل فرد. والقبول بمثل هذا الدور للمجتمع -بعيدًا عن التطرف في هذا المجال- لا يتناقض والقبول بوجود جوهر إنساني بالمعنى الذي شرحناه سلفًا[1].كما إن الإيمان بقوة الإرادة

(1) سوف نقدم تقييمًا ودراسة للرؤية المتطرفة بشأن دور المجتمع (التأصيل الاجتماعي) في الفصل الرابع من الكتاب، حيث يتناول موضوع الجبر والاختيار تحت عنوان الجبر الاجتماعي.

وحق الاختيار لدى الإنسان بغية تغيير الأفعال والتصرفات الإنسانية وتوجيه مسار الحياة الفردية، لا يتنافى والإيمان بوجود جوهر مشترك بالمعنى المقصود به لدينا.

عند دراسة وتقييم المدرسة الوجودية، عادة ما يؤخذ عليها تطرفها بشأن المكانة التي تعطيها للاختيار والإرادة الحرة، حيث تعتقد وبشكل مبالغ فيه، أنه إذا شاء الإنسان أن يتكفل بنفسه بناء فرديته وهويته وأن لا تتدنى هويته إلى مستوى الأشياء، فلا يمكن لأحد أو لشيء أن يمنعه عن ذلك. إذ إنه وحسب الوجودية، لا دور لأي عنصر سوى الإرادة والاختيار في بناء ذات الإنسان وفرديته ولذلك فإن الأبعاد الوراثية والجبر الاجتماعي والضغوط الاجتماعية والعوامل الجغرافية والمحيط والتربية والتعليم واللاوعي والقضايا النفسية الإنسانية، لا تشارك بشكل أساسي في بناء هوية الإنسان وذاته وأن إرادته قادرة على أن تتغلب على كل تلك العوامل والأسباب وبالطبع إذا لم يرد الفرد صنع فرديته بمفرده وأن يهبط إلى مستوى الأشياء، فالأسباب التي ذكرناها، ستساهم في بناء هويته.

منطقيًّا لا يمكن الدفاع عن مثل هذا التهور والتطرف في تحديد معالم حرية الإنسان واختياره، حيث يُصوّر الإنسان كائنًا حرًّا مطلقًا لا يتقيد ولا يتأطر بأيّ قيود، إذ إنّ حقائق الحياة البشرية هي خير دليل على رفض هذا التفكير ونفيه.

وفي ما يتعلق بالرؤية التاريخية حيال الإنسان، فالاعتقاد بالذات المشتركة يتطابق والتطورات الثقافية والاجتماعية لدى الإنسان على مدى التاريخ. إذ إنّ التطور الدائم والمستمر في الفن والأدب والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية وبشكل عام الثقافة والحضارة الإنسانية وإن كانت تنفي الذاتية، لكنها لن تثبت تقلب حقيقة الإنسان وغياب الأمور الذاتية والطبيعية. بعبارة أخرى: فإن تطور وتنوع الثقافة والحضارة الإنسانية وعدم ثباتها، منطقيًّا، لا يتطلب حركية الذات الإنسانية وعدم تأطرها بإطار معين. إن التبدلات والتلون في الثقافة والحضارة الإنسانية وتطورها على مدى التاريخ، يدل على

بلورة التوجهات والرؤى والرغبات والعلاقات والنظرة إلى الكون لدى أبناء الجنس البشري، كما يكشف عن اختلاف الحياة الوجدانية بين الناس، إذ إنّ التنوع في هذه الحياة الوجدانية يؤول إلى التنوع في الإبداعات والابتكارات الفنية والأدبية وغيرها من الأمور. ومن هنا، فإن الاستنتاج المنطقي الوحيد الذي نستطيع استخلاصه من الحقيقة التاريخية هو أن الحياة الوجدانية لدى الناس لم تكن على صورة موحدة على مدى التاريخ، غير أن ثمة أبعادًا ذاتية مشتركة تربطهم في ما بينهم.

5- براهين لإثبات الذات المشتركة

إذا كنا نزعم بوجود ذات يشترك فيها أبناء الجنس البشري، فلا بد لنا من أن نثبت وجود خلق مختلف وأبعاد تتخطى النطاق الحيواني، تميزهم عن كافة الأجناس الحيوانية. الغرض من الخلق المختلف والأبعاد غير الحيوانية هو تلك القدرات والقابليات والأهليات التي لم نجد مثيلًا لها في سائر الخلائق، حسب ما توصلنا إليه من علم في هذا الصدد. إذا كانت تلك الخواص والقدرات تخص بعض الناس دون غيرهم، فلن تدل على وجود ذات مشتركة؛ بل يجب أن تكون عامة شاملة وأن تعم كافة أبناء الجنس البشري. إن التفاوت في نوعية هذه الخصائص المشتركة ودرجات حدتها في مختلف الأفراد لا يزعزع وجود هذه الذات في الإنسان.

يتجلى الخلق الخاص والأبعاد غير الحيوانية لدى الإنسان في بعدين هما الإدراك والتوجهات وتمدّنا النصوص الدينية والعقل والتجربة بمعلومات قيمة عند البحث عن هذين البعدين. نتناول هنا هذا الخلق الخاص من منطلق المناهج غير الدينية أولًا، قبل أن نثبت الذات المشتركة لدى أبناء البشر من خلال الآيات والأحاديث.

5-1- الجهاز الإدراكي المشترك

يمتاز الإنسان بجهاز معرفي واستيعابي متميز وخاص، حيث يقوم

بعملية القياس والاستنتاج، مستعينًا بهذا الجهاز ويستطيع عبر ما اكتسبه من معلومات في الماضي أن يتوصل إلى معلومات جديدة ويبدأ على أساسها بالاستنتاج. يستند الاستنتاج والإدراك العقلي لدى الإنسان، إلى عدد من الأسس والمبادئ، وتتشكل تلك الأسس والمبادئ من قضايا عدة مثل «استحالة الجمع بين النقيضين» و«استحالة رفع النقيضين» و«لا يمكن سلب الشيء عن نفسه» و«استحالة تقدم الشيء على ذاته». لا تستطيع الحواس أن تدرك هذه القضايا مباشرة بل إن خلق الإنسان بحيث تتفعل وتتبلور قابلياته وقدراته العقلية تدريجيًا بعد أن يتكوّن ذهنه، أي تبدأ حواسه بالعمل وتتشكل لديه التصورات ومن ثم يتمكن من تأييد مثل هذه القضايا البديهية. بالاستعانة بهذه القضايا الأولية والبديهية، يمزج الذهن الإنساني المقدمات والتصديقات التي يمتلكها بصور وأشكال مختلفة ويخرج بأنواع القياسات وبالتالي يصل إلى معلومات أحدث[1].

من جهة أخرى، فإن الجهاز الإدراكي لدى الإنسان يلتزم بمبادئ وقوانين خاصة في عملية البرهنة والقياس، ويتبناها ذاتيًا في تقديم براهينه، دون أن يعلم بها تفصيليًا وبطريقة مؤطرة. يرفع علم المنطق الحجاب عن هذه المبادئ والأسس ويؤطرها داخل إطار الاشتراطات الضرورية لصحة القياس وسلامته. يستخدم كافة أبناء الجنس البشري هذه الأسس والمبادئ فطريًا وطبيعيًا وإن كان بعضٌ لا يستطيع القيام بمثل هذا التأطير. ومن هنا تنبع المقولة الشهيرة بـ «أن الإنسان قد خلق في فطرته منطقيًا».

لعل هذين النموذجين (الأسس والمبادئ البديهية للاستنتاج والالتزام باشتراطات سلامة مختلف القياسات) يكفيان كي نثبت أن الناس يمتلكون بصورة عامة جهاز إدراك واستيعاب مشتركًا ومميزًا. تُسمى هذه الإدراكات بالفطرية بمعنى أن خلق الإنسان في صورته الطبيعية والذاتية هو على نحو،

---

(1) للمزيد انظر: محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، ج2، ص26، هوامش مطهري.

بحيث يتوصل إلى مثل هذه الإدراكات عاجلًا أو آجلًا، بعد أن يبدأ جهازه الحسي بالعمل[1].

تقدم المعارف الدينية والأخلاقية أيضًا إمكانيات جيدة لإثبات الذات المشتركة. فالتجارب والملاحظات الفردية والإمعان تاريخيًّا في ما تركه القدماء، كلها تدل على وجود معتقدات أخلاقية يشترك فيها أبناء الجنس البشري وقد وضعت الأوساط العلمية هذه الحقيقة على بساط البحث بطرائق مختلفة وعدّة.

ثمة من يرى ذلك نابعًا من التربية والتعليم وإيحاءات البيئة والمجتمع. وفقًا لهذه الرؤية، فإن وجود هذه الإدراكات الأخلاقية المشتركة لن يبرهن على وجود الذات الإنسانية المشتركة. فيما يعتقد علماء آخرون مثل عمانوئيل كانط بأن هذه القضايا هي أوامر «العقل العملي المجرد» يعبرون عنه في بعض الأحيان بالمشاعر الأخلاقية أو الضمير الأخلاقي. من هذا المنطلق، فإن كافة الناس يمتلكون قوة وقابلية أخلاقية خاصة، توجد بداخلها، بعد تفعيلها، أحكام «تستبق التجربة» أي لا تساهم في تكوّن تلك الأحكام والقضايا، لا التجربة ولا الشعور ولا التعليم الخارجي ولا البيئة؛ بل إن الإنسان طبيعيًّا وذاتيًّا ولامتلاكه العقل العملي المجرد أو الضمير الأخلاقي يتمتع بمثل هذه الأحكام والمواقف الأخلاقية.

---

(1) لا ينبغي المزج بين مصطلح «الإدراكات الفطرية» وما يقصده العقلانيون الأوروبيون مثل ديكارت من هذا المصطلح، حيث يرى هؤلاء أن بعض الإدراكات والتصورات تخص العقل دون غيره ولا تعتمد على أي عنصر آخر ـ أي الحواس ـ، سوى العقل وأنها تتخلف عن بداية نشاط الحواس زمنيًّا فقط، وكما إن الجسم يحظى بأبعاد حسب مواصفاته وخواصه، فإن تلك الإدراكات تعتبر الخواص الذاتية للعقل. ما أكدنا عليه هنا باعتباره إدراكات فطرية، هو وجود إدراكات تتمتع بها كل الأذهان ولا خلاف بين الأذهان البشرية بشأن هذا الامتلاك ونوعيته، حيث يعترف الجميع بذلك. عند الحكماء المسلمين لا تتقدم هذه الإدراكات والتصديقات على الحواس ولا تعتبر ذاتية للعقل، بل إنها تتبلور وتتفعل بعد تفعيل الحواس وإن هذا التبلور يستند بصورة أو بأخرى إلى الحواس وإن تأخرها على الحواس لا يكون زمنيًّا فقط.

يبدو لنا أننا إذا أردنا إثبات الفطرة والذات الإنسانية، لسنا مضطرين للقبول بوجود الضمير الأخلاقي أو قوة خاصة تحت عنوان العقل العملي المجرد، لأن مجرد تمتع الناس بمثل هذه الإدراكات المشتركة المستندة إلى الأخلاق، يكفي ليكون برهانًا على وجود القدرات والمواهب الأخلاقية المشتركة، سواء أكان العقل النظري هو من يصدر هذه الأحكام أم أن قوة أخرى عنوانها العقل العملي أو الضمير الأخلاقي، ففي كلا الحالتين يثبت لنا أن للإنسان بنية وخلقًا مميزًا وأن له أبعادًا تتعدى حدود الحيوان[1].

5-2- نظام نزعات مشترك

تتعدد الحجج والبراهين على وجود الذات الإنسانية المشتركة، فوجود الرغبات والميول العامة المشتركة بين الناس والتي تتخطى النطاق الحيواني، هو برهان آخر على وجود مثل هذه الذات. ثمة نماذج لهذا النمط من النزعات كطلب العلم والبحث عن الحقيقة وطلب الفضيلة والكمال والجمال والرغبة في العبادة. وهي فطرية ومتأصلة. ما نعنيه من أصالتها وفطريتها هو أن روح أي إنسان تلازم وترافق تلك الرغبات. ليس هذا التلازم والترافق وليد العوامل الخارجية وإيحاءات المجتمع والتربية؛ بل إنه خصوصية الروح الإنسانية. يتمتع كل إنسان ذاتيًا -ولو بشكل ضيئل جدًّا وغير مشهود- بمثل هذه الرغبات والميول. وتساهم العوامل الخارجية في تفعليها ونموها وفي قوتها وضعفها، دون أن تؤثر في مبدإ خلقها وتكونها.

ليست الرغبة النابعة عن الذات والفطرة اعتباطية غير دائمة وتخص أفرادًا

---

(1) يعتقد بعضٌ أنه لم يتم بعد إثبات وجود الوجدان أو الحس الأخلاقي أو العقل العملي، كقوة مستقلة عن العقل النظري والقوى النفسية الأخرى. وما نعتبره وجدانًا، ليس سوى إدراكات وأحكام عملية يصدرها العقل. بعبارة أخرى: فكما للعقل الإنساني إدراكات نظرية، فإن ثمة إدراكات عملية لدى العقل، لا تنفصل عن الإدراكات والأحكام النظرية لدى العقل. (محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن**، ص184).

بعينهم دون غيرهم، كما إنها ليست نتاج المؤثرات والعوامل الخارجية. على أساس ما ورد، ثمة ملامح ومواصفات من شأنها أن تحدد ما إذا كانت الرغبة نابعة عن الذات أم لا:

أولًا: أن لا يمكن إزالتها عن الإنسان تمامًا. هذا يعني أن بعضًا قد لا يمهد الأرضية لبلورة رغبة نابعة من الفطرة والذات وأن لا يسمح بتفعيل تلك القوة والقابلية، لكنه لا يستطيع اقتلاع جذور هذه الرغبة من ذات الإنسان. قد تختفي الرغبة النابعة من الفطرة نتيجة لذلك لكنها لن تزول.

ثانيًا: أن توجد في كافة المجتمعات الإنسانية وفي كل الأزمنة وأن لا تتقيد بقيود الزمان والمكان.

ثالثًا: أن لا تكون وليدة المؤثرات والعوامل الخارجية وإن كانت تدين لتلك العوامل والمؤثرات في تبلورها وظهورها.

كنموذجين على هذه النزعات والرغبات الفطرية، نستطيع أن نذكر طلب العلم والميل نحو الجمال، حيث يمكن ملامسة هذه المعطيات الثلاثة فيها.

منذ أيام طفولته والإنسان يسعى وراء العلم والاطلاع ومعرفة حقائق الكون، وفقًا لرغبته الفطرية والذاتية، ويستعين في هذا المضمار، بقواه الإدراكية المتنوعة التي هي خير وسيلة له لتفعيل مثل تلك الرغبة. تنفرد هذه الرغبة بإطارها الواسع، بحيث تضم الناس أجمعين ولا يبقى أحد خارج نطاقها. ما يختلف به الناس في هذا الصدد، هو كيفية معلوماتهم وكميتها ونطاق المواضيع التي تثير إعجابهم، غير أنهم كافة يشتركون في مبدإ الرغبة في العلم والمعرفة.

لا يختلف الأمر بالنسبة إلى حب الجمال. فالرغبة إلى الجمال كامنة في ذات الإنسان وفطرته وإن كافة الإبداعات الفنية على مدى التاريخ هي نتاج لمثل هذه الرغبة. والخلافات التي لطالما شهدنا في تحديد معالم الجمال وتمييز الأشياء الجميلة وتحديد الجمال لا تتعارض وفطرية هذه الرغبة.

5-3- النصوص الدينية والذات المشتركة

توجد في القرآن الكريم والأحاديث مضامين، تنص صراحة أو ضمنيًا على وجود ذات أو حقيقة متميزة في الإنسان، أوضح تلك الآيات هي الآية رقم 30 لسورة الروم، حيث يقول تعالى:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾.

تشتق كلمة «الفطرة» من جذر «فطرَ» بمعنى «خلَقَ» وقد وردت كلمة «الفطرة لأول» مرة في القرآن الكريم، تخص الإنسان دون غيره، ولكن «فطر» واشتقاقاتها لا تخص الإنسان وإنما تأتي بشأن سائر الخلائق أيضًا.

فمثلًا الآية الأولى من سورة فاطر، حيث يقول تعالى:

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾.

تعني الفطرة الخلق الخاص والأول، أي الأمور والشؤون التي توجد في الإنسان ابتدائيًا وذاتيًا دون أن تكون مكتسبة وهي جزء من فطرته. عادة ما يتم استخدام مفردات مثل الذات والطبيعة والغريزة والفطرة للحديث عن الأمور الذاتية وغير المكتسبة لدى الكائن الحي، بينما يتم استخدام كلمتي الذات أو الطبيعة فقط بشأن الجمادات. على سبيل المثال، نقول: إن الماء سائل ذاتيًا وطبيعيًا، ولكن لن نقول إن الماء سائل غريزيًا. وكلمة الغريزة سائدة وشائعة بشأن الحيوانات وإن كان يتم استخدام كلمة الطبيعة للأمور الذاتية للحيوانات أيضًا.

كما أسلفنا فإن كلمة «الفطرة» تخص الإنسان دون سواه، فمثلًا نقول: إن الإنسان يبحث عن الكمال فطريًا. وعلى الرغم من أن الكلمة تخص الإنسان ويتم استخدامها بشأن الإنسان فقط، لكنما ذلك لا يمنع من توظيف كلمات مثل الغريزة والطبيعة عند الحديث عن الإنسان. ومع ذلك، فإن نطاقات استخدام كلمتي الغريزة والفطرة لا تتساوى، إذ إنّ كلمة الفطرة تشير إلى

الأمور التي تتجاوز الطبيعة الحيوانية لدى الإنسان، خلافًا للغريزة التي ترتبط بالشؤون المادية والحيوانية فيه. وفي كل الأحوال، ليس من المهم الجدال حول التسميات والألفاظ؛ بل ما يهمنا ويجب أن يستوقفنا هو حقيقة هذه الأمور وطبيعتها وأن إنسانية الإنسان تتبع حالات وأمورًا تكمن فيه ذاتيًا وفطريًا، ولَا فرق في أن نسميها بالغريزة أو الفطرة أو الطبيعة[1].

تصرح الآية الكريمة رقم 30 من سورة الروم بوجود نوع من الفطرة الإلهية في الإنسان. أي أنه خلق بذات تميل إلى الدين. ففي دعوة الناس إلى التوحيد وعبادة الله عز وجل، لم يكن يتعاطى الأنبياء والرسل مع خلائق غير مبالية؛ بل إن ثمة رغبة ونزعة نحو التوحيد في ذات الإنسان وطبيعته.

مضافًا إلى هذه الآية، تنص بعض الأحاديث أيضًا على الفطرة الإلهية في الإنسان. إذ يقول الرسول الأعظم (ص): كلُّ مولودٍ يُولَدُ علىَ الفطرةِ.

ويقول الإمام علي (ع): «كلمة الإخلاص فإنها الفطرة»[2].

كما يقول الإمام (ع): «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته... ويثيروا لهم دفائن العقول»[3].

ويقول الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) ردًّا على سؤال زرارة عن مفهوم الآية 30 في سورة الروم: «فطرَهـُم جميعًا على التوحيد»[4].

يرى بعضٌ من العلماء أن نطاق الفطرة الواردة في الآيات والأحاديث لا يقتصر على التوحيد والتوجه إلى الله سبحانه وتعالى؛ بل إنها تنطوي على معارف منوعة:

إن إشارة بعض الأحاديث إلى التوحيد باعتباره الفطرة الإلهية لا تعني

---

(1) مطهري، **فطرت**، ص28.

(2) **نهج البلاغه**، الخطبة 110.

(3) **نهج البلاغه**، الخطبة الأولى.

(4) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج2.

الحصر بل هو إشارة إلى المصداق الأسمى والأشرف، بمعنى أن الفطرة الإلهية في الإنسان تتقسم إلى أجزاء عدة أبرزها التوحيد. إن كافة المعارف الحقيقية هي من الأمور التي قد فطر الله عباده عليها[1].

بغض النظر عن إمكانية اتساع نطاق ما يجمع عليه معظم المفسرين والباحثين، فإن هذه الآيات والأحاديث ولا سيما الآية رقم 30 في سورة الروم تعتبر التوجه إلى الله وعبادة الله شأنًا ذاتيًّا وفطريًّا في كافة أبناء الجنس البشري. إذ تدعوهم الآية إلى أن يعملوا وفقًا لفطرتهم وأن يتوجهوا إلى الله وأن يلبوا نداء فطرتهم. لذلك، فإن نزوع الإنسان نحو الله لم يكن حالة عرضية قد تزول؛ بل إن جوهرة روح الإنسان وخلقته ممزوجة بهذه الصفة.

إذا كنا نزعم بوجود فطرة إلهية في الإنسان، فذلك يثير قضايا مختلفة ويطرح أسئلة لعل أبرزها: ما المقصود به من وراء فطرية التوحيد؟ هل المقصود هو معرفة الله وتأييد وجوده أو الميل والرغبة في عبادته؟ إذا كان الإنسان قد فُطر على معرفة الله وتأييد وجوده، فهل المقصود من هذه المعرفة هو المعرفة التصورية والعقلية أم المعرفة الإشراقية والمكاشفة؟

أما الجانب الآخر من التساؤلات فيتمثل في قضايا أخرى منها: هل هذه المعرفة أو الرغبة الفطرية، حالة فعلية أم أنها قابلية تكمن بداخل الإنسان؟ بعبارة أخرى: هل إن هذه المعرفة أو الرغبة توجد عند جميع الناس منذ ولادتهم أم أنها مضمرة ذاتيًّا في كافة الناس على صورة قابلية وقوة تتبلور وتزدهر في مراحل من تكامل الشخصية الإنسانية لكل فرد؟

السؤال الرئيس الآخر بشأن الفطرة التوحيدية لدى الإنسان هو: هل توجد إمكانية زوال هذه الفطرة الإلهية في بعض الناس؟ وإذا كنا نعتقد بكون هذه الفطرة ذاتية، فهل يعني غيابها، حصول تغير في ذات الإنسان ومن ثم الخروج عن نطاق الإنسانية؟

---

(1) روح الله الخميني، الأربعون حديثًا، ص154.

تزودنا دراسة هذه الأبعاد المعقدة والشائكة بفهم أكمل بشأن طبيعة الإنسان؛ إذ إنّ الأمور والشؤون الطبيعية والذاتية لدى الإنسان لا تقتصر على فطرة التوحيد عنده، وأن بعض هذا الغموض مطروح بشأن أي أمر فطري ولا يختص بفطرة التوحيد. لذلك، فإن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، من شأنها أن تعطينا صورة أكثر وضوحًا وشفافية حيال طبيعة الإنسان والأمور الذاتية والفطرية المرتبطة به.

5-4- مفهوم الفطرة الإلهية لدى الإنسان

توجد ثلاث نظريات تتناول فطرة التوحيد في الإنسان: تعتقد **النظرية الأولى** بأن تأييد الوجود الإلهي ومعرفته عقليًا وتصوريًّا، أمر قد فُطر عليه الإنسان. ويعني الأمر الفطري هنا، فطرة العقل والجهاز المعرفي والإدراكي لدى الإنسان.

أما **النظرية الثانية** فتقوم على أساس المعرفة الإشراقية والمكاشفة بشأن الله عزوجل. وفقًا لهذه النظرية، توجد في كافة الناس مستويات مختلفة من المعرفة الإشراقية حيال الله سبحانه وتعالى. بينما تعتبر **النظرية الثالثة** الفطرة الإلهية في الإنسان، مرتبطة بفطرة القلب ونزعات الإنسان. وعلى ذلك، فإن الإنسان وحسب النظام الروحي الخاص به مجبول على التوجه نحو الله.

لعلنا نستطيع أن نقرأ النظرية الأولى التي تؤمن بفطرية المعرفة العقلية اتجاه الله، على وجهين: **الوجه الأول** هو أن تكون قضية «أن الله موجود» من القضايا الفطرية المنطقية[1].

---

(1) يقسم علم المنطق القضايا اليقينية إلى ستة أقسام، أحدها الفطريات وهي قضايا يحتاج العقل للتزود بالقياس والبرهنة من أجل تصديقها، دون أن يبذل المزيد من الجهد بهذا الصدد، لأنها حاضرة دائمة في الذهن. ولذلك، نقول: «الفطريات هي قضايا بديهية، تبرهن على نفسها بنفسها». فمثلًا قضية «الاثنان خُمس العشرة» تعتبر فطرية. (انظر: المظفر، المنطق، ص322).

يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد:

من ينادون بالمعرفة الفطرية اتجاه الله يقصدون بذلك فطرة العقل. يقول هؤلاء إن الإنسان ونتيجة لعقله الفطري يؤمن بوجود الله سبحانه وتعالى، دون الحاجة إلى مقدمات تبرهن على ذلك. إن الوقوف عند نظام الكون والقبول بأن الخلائق كلها ترضخ لإرادة الله وربانيته، يفتح الطريق تلقائيًا أمام الإنسان ليؤمن بوجود مدبر قاهر، من دون أن يحتاج الإنسان لتقديم براهين على ذلك، كما هو الحال في كافة القضايا الفطرية التي نعبر عنها بالفطريات في مصطلح المنطق[1].

أما **الوجه الآخر** للنظرية الأولى، فهو أن الإيمان بوجود الله ليس من قبيل القضايا الفطرية المنطقية بل هو يعني أن الذات الإدراكية تميل فطريًا إلى الإمعان والتفكير في موضوع الله. لأن الإنسان يتمتع فطريًا بغريزة الفضول وطلب العلم وإنه يوظف هذا الفضول الذاتي في موضوع أساس الكون وظهوره. وكما يقول العلامة طباطبائي: «إنا نعلم أن كل إنسان يناقش كل سبب وعلة نتيجة لغريزته الفطرية. ولا يمكن إلزامه بترك غريزته الفطرية في موضوع بعينه»[2]. وعلى ذلك، فإن أساس الخوض في موضوع الله هو في فطرة الإنسان أصلًا.

من جهة أخرى، فإن خلق الإنسان بصورة خاصة ومتميزة والقابلية الكامنة في جهازه الإدراكي هما على نحو، بحيث يستطيعان أن يبرهنا بسهولة وبأقل إمعان على وجود الله عزّ وجل. يقول العلامة طباطبائي في هذا الصدد:

قبل كل شيء علينا أن نعلم أن ثمة ثلاثة مصطلحات في المعلومات الفطرية، هي كالآتي:

أولًا: المعلومات التي تتكون مع تكوّن الإنسان في أولى مراتب خلقه

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، ج5، ص51 و52.

(2) المصدر نفسه، ص31.

ثانيًا: بعض من المعلومات البديهية التي يطلق عليها المنطق القضايا الفطرية مثل ما نقول إن رقم أربعة هو زوج وليس فردًا.

ثالثًا: معلومات ترشدنا الفطرة ـ أي الخلق الخاص للإنسان ـ نحوها، فمثلًا، لو تدبّر الإنسان ولو قليلًا لأدرك أنه ومن جميع الجهات بحاجة إلى ما يحيط به. والأمر لا يختلف بالنسبة إلى سائر أجزاء العالم، حيث إنها تحتاج إلى ما حولها. لذلك فالإنسان بحاجة إلى وجود غني في كافة الأبعاد وقادر على أن يوفر كافة الحاجات بشكل مباشر أو غير مباشر وذلك هو الله.... تعبر الشريعة عن مثل هذه الأفكار والرؤى بالمعلومات الفطرية... ليس للإنسان معلومات فطرية حسب المفهوم الأول ولم يزعم أي من حكمائنا وفلاسفتنا مثل هذا الزعم والادعاء. ويدخل الدين ومعرفة الله ضمن المعلومات الفطرية الثالثة كما اصطلح عليها وليس سواها[1].

ما نستخلصه من ذلك هو أن الوجه الأول للنظرية ليس سليمًا. لأننا وعلى مدى تاريخ الفكر الإنساني قد شهدنا وبوضوح البراهين والحجج التي قدمها الحكماء والفلاسفة والآخرون بشأن وجود الله وهذا الكلام يدل على عدم بديهية وجود الله نظريًّا وعقليًّا.

أما الوجه الثاني وخلافًا للأول، فهو على حق وصحيح تمامًا. إلا أننا لا نستطيع تفسير المراد به من الآية 30 من سورة الروم بشأن الفطرة الإلهية لدى الإنسان بهذا المفهوم من فطرية التوحيد. إذ إنّ قدرة الإنسان في التوصل إلى مثل هذه المعرفة التصورية والعقلية لا تقتصر على معرفة الله، ففي الكثير من الأمور، إذا تدبر الإنسان وتأمل، فسوف يكون قادرًا على الفهم والإدراك بسهولة. إذن فالتعبير عن فطرة الإنسان بمصطلح «فطرة الله» يتخطى ما نستشفه من هذا المصطلح[2].

---

(1) نقلًا عن: يحيى يثربي، «**فطرى بودن ازديدگاه معرفت شاسى**»، فصلية الحوزة والجامعة، العام الثالث، العدد التاسع، شتاء 1375، ص116ـ117.

(2) انظر: عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص94.

ترى النظرية الثانية، المعرفة -الإشراقية بشأن الله أمرًا فطريًا في ذات الإنسان. فقلب الإنسان على صلة قوية بخالقه وعندما يتأمل في بواطن ذاته، فإنه سيكتشف مثل هذه الصلة والترابط. تكمن مثل هذه القدرة على المعرفة الإشراقية في ذوات كافة أبناء البشر، إلا أن أغلبيتهم تبقى غافلة عن هذه العلاقة الروحية والباطنية، لا سيما عندما ينشغلون بالحياة الدنيا، وهم لا يكتشفونها إلا عندما تنصرف أنظارهم عن تلك الأسباب، وتخيب آمالهم من كل ما يحيط بهم[1].

تشير بعض الآيات إلى أن هذه الفطرة تستيقظ في الظروف الاستثنائية، عندما تخيب آمال الإنسان من كل الأسباب[2]:

﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴾[3].

أو ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ ﴾[4].

وفقًا للنظرية الثانية، فإنّ معرفة الله كامنة في فطرة الإنسان وإن عبادة الله والتوجه إليه هما من فروع هذه المكاشفة والمعرفة الإشراقية. فالناس يميلون عادة إلى استغاثة الله وعبادته ومناجاته عند الضراء والاضطرار، نتيجة لاستيقاظ هذه العلاقة الروحية في ذواتهم. ولذلك، فإن المراد به من الفطرة الإلهية هو الفطرة في معرفة الله وليس في الرغبات والمشاعر.

علاوة على ذلك، فبعض الأحاديث أيضًا تفسر الفطرة الإلهية باعتبارها معرفة الله عز وجل. يروي صاحب «أصول الكافي» عن الإمام محمد بن

---

(1) المصدر نفسه، ص82؛ انظر أيضًا: محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ص36.

(2) لقد ورد هذا المفهوم في بعض الأحاديث أيضًا. (للمزيد والإيضاح انظر: مطهري، **توحيد**، ص231).

(3) سورة العنكبوت: الآية 65.

(4) سورة النحل: الآية 53.

علي الباقر (ع) في تفسيره للآية رقم 30 في سورة الروم، أنه قال: «فطرهم على المعرفة»[1].

وبما أن هذه المعرفة إشراقية وحضورية، فأصحاب هذا الإدراك يلاقون الله وكلما ازدادت معرفتهم أدركوا الوجود الالهي بصورة أوضح. وعلى هذا ينالون إدراكًا وفهمًا مباشرة لا تنتابه الأخطاء حيال الله سبحانه وتعالى. عندما يدرك الإنسان مثل هذا الإشراق، لن يتردد بشأن وجود الله.

ترى النظرية الثالثة أن مفهوم الآية 30 من سورة الروم يشير إلى فطرة الرغبة والإحساس (فطرة القلب) وتعتقد بأن التوجه إلى الله وعبادته مكنونان في فطرة الإنسان وأن النزوع إلى الله يوجد عند كافة الناس ومن شأن هذا النزوع أن يكون أساسًا لإثبات الوجود الإلهي ومنطلقًا لمعرفة الله، ولا ينبغي أن نعطي صفة الفطرية لمعرفة الله مباشرة ودون التوجه إليه. توجد في الإنسان رغبة ذاتية تحت عنوان النزوع نحو العبادة. وعلى أساس هذا النزوع يعتبر الإنسان نفسه متصلًا بحقيقة ما ويريد الاقتراب منها وأن يسبحها ويقدسها ولذلك فإن أسس معرفة الله قائمة في قلب الإنسان وفي مصدر رغباته ومشاعره وليس في فكره ومصدر إدراكاته[2].

تبيانًا لهذا النزوع الفطري نحو الكمال المطلق وإثبات وجود الله عبر هذا الحب الفطري، يرى الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه: أن الحب للكمال قائم في كافة أبناء البشر وأن هذه الفطرة هي التي تدفع الإنسان نحو بذل المزيد من الجهد في مختلف المجالات. كل إنسان يجد حبه في شيء ما ويرى محجته وغايته فيه ويميل نحوه ويريده ويتمناه من كل قلبه. لذلك على الرغم من وجود بون شاسع يفصل الناس في تحديد الكمال وتمييزه وهوية هذا المحبوب الحقيقي وماهية الكمال الحقيقي، لكنهم يشتركون جميعًا في مبدإ النزوع والرغبة والحب اتجاه الكمال. ثمة من يجد كماله الحقيقي في

---

(1) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج1، ص13.

(2) انظر: مطهري، **توحيد**، ص32_33.

المال، فيما يرى الآخر السلطة والقوة والشهرة هي غايته الأسمى والثالث يجد شغفه الحقيقي في العلم والجمال. جميع هؤلاء يخطئون في تحديد الغاية الأسمى ويتبعون كمالًا وهميًا ويحسبونه الكمال الحقيقي[1].

إن الدليل على هذا الخطإ في استبدال الحقيقة بالوهم هو أن كل من يراجع فطرته، يدرك أن قلبه وعلى الرغم من النزوع إلى شيء ما، يتخلى عن ذلك الشيء، بمجرد أن ينال مرتبة عليا، طامحًا نحو الأكمل والأفضل وفور أن يبلغ الأكمل، يتطلع إلى شيء أكثر كمالًا منه؛ بل إن نيران تلهفه وطلبه واشتياقه تزداد لهيبًا أكثر فأكثر.

إن قلوب كافة الناس، أكانوا دهريين أم موحدين، تميل نحو كمال لا نقصان فيه ويميلون إلى مثل هذا الجمال والكمال وهم يبحثون عن علم لا سبيل للجهل فيه وعن قوة وسلطة لا ينتابها العجز وحياة لا يتبعها الممات. ومن هنا، فإن «الكمال المطلق» هو ما يطلبه ويبحث عنه الجميع وبما أنه لا كمال ولا جمال مطلقين سوى الذات الإلهية فبالتالي يرنو الجميع إلى الذات الإلهية ويعشقونها وهذا التوجه والحب هما الدافعان لكافة تحركاتهم وجهودهم[2].

يبرهن هذا الحب الفطري على وجود الله؛ إذ إنّ الحب الفعلي يتطلب حبيبًا فعليًّا، كما إن انجذاب برادة الحديد يدل على وجود مغنطيس وعامل

---

(1) روح الله الخميني، **الأربعون حديثًا**، ص157ـ158.

(2) يقول الحكيم والعارف الإيراني الشهير ملّا هادي السبزواري عن هذا الطلب والحب الشامل، منشدًا:

لا فكر إلا وقد ملكته لهفة حبك — لا عين إلا وقد جعلها منظرك جميلًا

لا قلب طائر (كلمة «مرغ دل» في الفارسية هي كناية عن الإنسان الخائف) إلا وقد أوقعته في قفصك — لا طير إلا وقد أصابته سهام ظلمك وجفاك

ليس قلبنا الوحيد الممزق شوقًا إليك — لا كبد إلا وقد اكتواه حبك جاعلًا إياه كالشقائق

لا يوجد موسى يستمع لنداء «أنا الحق» وإلا فإن كل الأشجار تتغنى بهذه الترنيمة

أعيننا عين خفاش وإلا فإن انعكاس جمالك — قد خيم على كل الوجود بأسره.

اجتذاب. طبعًا فإن انجذاب برادة الحديد لن يثبت وجود المغنطيس وعامل الانجذاب؛ بل ما يدل على ذلك هو بلورة الانجذاب (فعليًا). هنا أيضًا نحن بصدد حب وعامل اجتذاب فعلي ولسنا أمام تصور الحب والاجتذاب. إذن ثمة كمال مطلق قد أثار مثل هذا الحب وهذا التلهف والرغبة[1].

كما أسلفنا، فإن النظرية الثانية قد تمحورت حول التوجه إلى الله والنزوع نحوه والرغبة في العبادة، لكنها ترى ذلك نتاج المعرفة الإشراقية اتجاه الله سبحانه وتعالى. فيما تعتبر النظرية الثالثة هذا النزوع فطريًّا ومتأصلًا في الإنسان، جاعلة منه سببًا لإثبات الوجود الإلهي.

وفقًا لكلتا النظريتين، فإن ذات الإنسان ليست على حياد وغير مبالية اتجاه دعوات الرسل والأنبياء؛ بل إن دعوات الأنبياء للتوحيد وعبادة الله تتماشى ونداء الفطرة الإنسانية ولذلك فإن القرآن الكريم يعبر عن رسالات الأنبياء بالتذكار والتذكير. كأنه توجد سابق معرفة متبادلة بين الإنسان وربه، قد نسيها الإنسان وغفل عنها وجاء الأنبياء، مستعينين بالوحي، لإزالة هذا النسيان وهذه الغفلة حتى تحقيق الوعي والمعرفة:

﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾[2].

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾[3].

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[4].

تتزود كلتا النظريتان الثانية والثالثة ببراهين صادقة، ومن الصعب تفضيل

---

(1) انظر: روح الله الخميني، **الأربعون حديثًا**، ص158؛ مطهري، **توحيد**، ص32. محمد تقي مصباح اليزدي، **خود شناسی برای خودسازی**، ص 49.

(2) سورة عبس: الآية 11.

(3) سورة الأنعام: الآية 90.

(4) سورة الغاشية: الآية 21.

إحداهما على الأخرى وقد نستطيع المزج والتوفيق بين هذين «الخيارين» بشكل أو بآخر. بمعنى أنه إذا اعتقدنا بوجود رغبة فطرية اتجاه العبادة وطلب الكمال في الإنسان، فليس من المنطقي أن يكون المعبود مجهولًا. فلا بد من وجود معرفة اتجاه الله والكمال المطلق، بصورة فطرية في الإنسان كي لا تبقى هذه الرغبة غامضة. إذن فنحن عندما نشعر بداخلنا بالخشية والعبادة فطريًّا، فذلك هو إزاء شيء نعرفه إلى حد ما[1].

5-5- الفطرة قابلية في ذات الإنسان

إذا ما نظرنا إلى الفطرة الإلهية لدى الإنسان باعتبارها عقلية معرفية (النظرية الأولى، في وجهيها) فعند ذلك لا ينبغي لنا الحديث عن أن هذه المعرفة كان لها طابع فعلي منذ بدء خلق الروح الإنسانية، لأن الحكماء المسلمين وخلال الدراسات ذات الصلة بالإبستيمولوجيا قد أثبتوا أن المعرفة العقلية البشرية لا تتبلور من دون الحواس وقبل تكوّن الذهن وأن المعرفة العقلية البشرية قائمة في الإنسان على شكل قوة وقابلية يتم تفعليها على مرّ الزمان. من منطلق النصوص الدينية، لا يملك الإنسان عند نشأته وولادته أي نوع من الإدراك والمعرفة التصورية والعقلية:

﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[2].

يرى بعض المفسرين أن هذه الآية تنفي أي نمط من المعرفة العقلية لدى الإنسان عند ولادته، دون أن تلغي في الوقت نفسه، إمكانية تمتعه بالمعرفة الإشراقية. السبب وراء هذا التفسير للآية هو أنها تجد في العين والأذن والفؤاد آليات لإزالة الجهل عند الإنسان ولأن العلم العقلي بحاجة إلى هذه

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن، ص34ـ35.

(2) سورة النحل: الآية 78.

الحواس، إذن فالآية الكريمة تريد نفي العلوم النابعة من العين والأذن وسائر الحواس في بداية الخلق، مؤيدةً في الوقت ذاته وجود المعرفة الإشراقية لدى الإنسان[1].

من شأن هذا الكلام أن يثبت فقط إمكانية وجود المعرفة الإشراقية عند بداية الخلق ويدل على أن الآية لا تتعرض للمعرفة الإشراقية ولا تنفي إمكانية وجودها، لكن الحديث عن أن تلك المعرفة قد تجلت وتم تفعليها منذ بدء خلق الإنسان هو ادعاء بحاجة إلى المزيد من الأدلة والبراهين. إن الشؤون الفطرية لدى الإنسان، سـواء ما يتعلق بالأبعـاد البهيمية لديه وهي الغرائز أو ما يخص أبعاده الإنسانية وغير البهيمية، لا تتجلى في الإنسان منذ الولادة؛ بل إنها قابليات وقدرات ذاتية وخفية، تتفعل بعضها منذ الولادة كغريزة الجوع والعطش، فيما يتحقق بعضٌ آخر على مر الزمان وتدريجيًّا كغريزة الجنس.

من هنا، فإن ما نستطيع الدفاع عنه جيدًا هو الزعم بوجود مواهب وقدرات كامنة في الإنسان وأن نضع القضايا الفطرية في خانة القابليات والمواهب الكامنة في الإنسان منذ نشأته الأولى، لكننا لا نملك براهين واضحة تدلنا على أن بعض تلك القدرات كانت قد تجلت وتفعلت منذ بداية الخلق.

يتطرق صدر المتألهين الشيرازي في تفسيره إلى أن الفطرة الإلهية هي موجودة بالقوة في ذات الإنسان وأن تفعيلها بحاجة إلى المزيد من الجهد والمثابرة. يقول:

«إن الجوهر الروحي لدى الإنسان الذي قد فُطر على الفطرة الإلهية وقبول دعوة الإسلام وديانة التوحيد، قائم بالقوة في الإنسان، حاله حال الجوهرة داخل المنجم، لا يمكن تفعيله واستخراجه دون الجهد الحثيث

---

(1) عبد الله جوادي آملي، مبدأ ومعاد، ص90.

والمثابرة وتزكية القلب وتطهيره ولجم الأهواء النفسانية والقيام بالأعمال والعبادات»[1].

5-6- في إمكانية زوال الفطرة وغيابها

إن الذات الإنسانية الخاصة تتطلب أن تكون العناصر المكونة لها، عناصر قوام لإنسانية الإنسان وأن بقاء الذات رهن بديمومة واستمرار تلك القضايا والأمور الجوهرية والذاتية. إذا كان التوجه إلى الله والبحث عن الكمال المطلق من مقومات خلق الإنسان، فسوف تبقى وتدوم إنسانية الإنسان، ما دامت تلك الميزة قائمة.

وقد وردت في الجزء الأخير من الآية رقم 30 من سورة الروم عبارة: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، ما يعني أن الفطرة الإلهية التي وهبها الله للإنسان هي شأن لا يمكن تبديله. قد يغفل الإنسان عن الفطرة الإلهية ولا يكترث بها، لكنها لن تزول كليًا. كلما سعى الإنسان في تفعيل هذه الفطرة الإلهية، وعزز من أبعاده غير البهيمية، نال خصائص إنسانية أكثر. إن الإنسان ولدى خلقه، هو حيوان بالفعل وإنسان بالقوة؛ لأن القدرات الغريزية والحيوانية لديه تتبلور بصورة أسرع ومن ثم كلما ازدادت نجاحاته في تعزيز الأبعاد غير البهيمية والارتقاء بفطرته الإلهية، نال من الإنسانية حصة أكبر.

وفي كل الأحوال، ما يستحق التوقف والتأمل هنا هو عدم زوال هذه المواهب والقدرات الفطرية والنزعات الإلهية في الإنسان؛ بل تبقى مكتومة ومجهولة. إن إثارة الشهوات الحيوانية تقود نحو الحد من تطوير الأبعاد الفطرية لدى الإنسان وتهميشها، في حين أن سعادة الإنسان رهن بإنماء وإثراء الأبعاد الفطرية لديه ويكمن فسادها في كبت العقل والفطرة الإنسانية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[2].

---

(1) صدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم، ج7، ص199.

(2) سورة الشمس: الآيتان 9-10.

5-7- الفطرة الأخلاقية لدى الإنسان

تشير بعض الآيات إلى وجود الفطرة الأخلاقية في الإنسان. وفقًا لهذه الآيات، فإن الناس يشتركون بشكل عام في الشعور الأخلاقي وهم على معرفة بالمبادئ الأخلاقية. ليست هذه المعرفة مكتسبة ولا نابعة عن التعاليم والعوامل الخارجية؛ بل ناجمة عن الإلهام وتعود جذورها إلى الذات وفطرة الإنسان. إن وجود هذه الفطرة الأخلاقية هو دليل آخر على وجود الذات المشتركة بين الناس:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾.

قد يتجلى هذا الإلهام الفطري في وجود شعور أخلاقي في الإنسان (قوة العقل العملي الخالص أو الضمير)، شعور يتبلور في مراحل من نمو الإنسان، قبل أن يكون بالقوة في بداية خلقه ونشأته. لا ريب في أن فهم هذه القضايا الأخلاقية قد يكون من خصائص العقل الإنساني وليس قوة أخرى تحت عنوان العقل العملي أو الضمير. فكما إن العقل الإنساني يتعرف على القضايا النظرية وغير العملية ويفهمها، فإنه يفلح في مراحل من النمو والتبلور في فهم هذه المبادئ الأخلاقية واستيعابها.

وفي كلتا الحالتين، فإن التوصل إلى هذا الفهم والإدراك هو أحد متطلبات النظام الروحي لدى الإنسان وهو شأن فطري وذاتي، لا يقتصر على بعض الأفراد فقط وإنما قابليته موجودة لدى الجميع. الدليل الآخر هو الآية رقم 73 من سورة الأنبياء، حيث يقول تعالى:

﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾.

إن الغرض من وراء كلمة «أوحينا» في الآية، ليس الوحي والهداية التشريعية والأمر الرباني[1]. وإنما المقصود هو الإلهام والتأييد الرباني

(1) لقد قدم العلامة الطباطبائي بعدًا فنيًا وأدبيًا بيَّن فيه السبب في أن المقصود به هنا من الوحي ليس وحيًا تشريعيًا. (للمزيد انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج14، ص334).

والهداية الباطنية للإنسان في فعل الخيرات. يتجلى هذا الإلهام وهذه الهداية والتأييد بشكل كبير عند بعض الناس نتيجة لوجود قدرات أكبر وأرضيات أوسع لديهم، فيما يكون أضعف وأقل عند أناس آخرين.

ثمة أحاديث وروايات أيضًا، تتحدث عن وجود هذه الإلهامات الأخلاقية النظرية، منها الرواية التي ينقلها «وابصة» عن الرسول الأعظم (ص)، حيث طلب من الرسول الأعظم تفسير كلمتي «الإثم» و«العدوان» بعد نزول الآية الثانية من سورة المائدة: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾. عندها وضع الرسول الأعظم يده على صدر وابصة قائلًا له:

«استفتِ قلبَكَ، استفتِ نفسَكَ، البِرُّ مَا اطمأنَّ إليه القلبُ واطمأنتْ إليهِ النفسُ والإثمُ ما حَاكَ في القلبِ وتردّدَ في الصدرِ».

ما نستخلصه من هذه الرواية والروايات الأخرى هو أن النفس الإنسانية قد خلقت بحيث تكون على معرفة بالنسبة إلى بعض المبادئ الأخلاقية وتمييز الخير والشر على الأقل.

6- الفطرة والشخصية

لا ينكر أحد أن الناس لايولدون بميزات وقابليات متساوية. يتجلى هذا الافتراق إما في الخصائص الجسدية وإما في القدرات الفكرية والعقلية. كما إن الناس لا يتساوون في ردود أفعالهم على العوامل الخارجية. فبعض الناس مثلًا يبرزون المزيد من الاستعداد والقبول في التعاطي مع الدعوة إلى الحق والترغيب على الإيمان، فيما بعضٌ آخر يتهرب ويطوي كشحًا عن الحق وعبادة الله، بحيث إنهم وعندما يرون الرسول أو يسمعون الوحي الرباني والمعجزات الواضحة، لا يؤمنون فقط؛ بل يزداد عنادهم وكفرهم:

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[1].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 82.

هل تعود هذه الفوارق إلى جوهر الأفراد وذواتهم، بمعنى هل الناس قد خلقوا مختلفين عن بعضٍ جوهريًا وذاتيًا؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو، فليس لنا أن نتحدث عن الذات الإنسانية المشتركة؛ بل وإن الناس مطبوعون بطبائع مخلتفة وإنهم مشتركون في التسمية فقط وقد أطلق اسم الإنسان عليهم جميعًا. ثمة باحثون يفسرون بعض الفوارق السلوكية لدى الناس على أساس الفوارق الماهوية وفوارق ماهيتهم. يقول فخر الرازي بشأن آية ﴿ قُلۡ كُلٌّ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾[1]. «إن بعض النفوس الإنسانية طاهرة ونورانية وأن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الذكاء والكمال، وبتلك النفوس الكدرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الخزي والضلال كما إن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه. النور واحد ولكن الاختلاف في ماهيات الأشياء يؤدي إلى نتائج مختلفة»[2].

إن الآيات والأحاديث التي جئنا بها بشأن الفطرة الإلهية لدى الإنسان وفطرته الأخلاقية، لا تدع مجالًا لمثل هذه الرؤية والفكرة، حيث تؤكد بعض هذه الآيات والروايات على أن الله قد أودع فطرة التوحيد في كل مولود بشري ولا تبديل في خلق الإنسان. إن الفوارق في سلوكيات الأفراد تنبع من شخصياتهم المتكونة وليس عن الفوارق الذاتية والفطرية لديهم. إن شاكلة أي فرد هي نتاج لأسباب فردية واجتماعية عدّة، وتساهم الفوارق الوراثية والتربية والبيئة والضغوط الاجتماعية الخاصة والاختيارات والتجارب الفردية والتحديات الشخصية والانفعالات والنجاحات الفردية والظروف المناخية والجغرافية، كلها تساهم في تكون شخصية الفرد وشاكلته.

مضافًا إلى تلك الأسباب والعوامل، فقانون الفطرة الإلهية وفطرة الأخلاق وسائر القابليات والقدرات الذاتية والفطرية الكامنة في الإنسان، تساهم بدورها في تكون شخصية الفرد. ما يثير الاهتمام ويستحق الإمعان

---

(1) سورة الإسراء الآية 84.

(2) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج21، ص37.

هنا، هو أن الشؤون الفطرية لا تصحو ولا تتبلور على نحو متساو في الأفراد ولذلك لا يمكن تحديد نسبة معينة وثابتة لعامل الفطرة إلى جانب العوامل والأسباب الأخرى. أولئك الذين قد تبلورت وتفعلت لديهم الفطرة الإلهية وفطرة الأخلاق بشكل أكبر واتسموا بالخشية والخشوع والعبودية وكانت حياتهم الأخلاقية أكثر تميزًا وتفوقًا، فإن عنصر الفطرة قد ساهم بشكل أكبر في تكون شخصيتهم وشاكلتهم.

ومن هذا المنطلق، تبين الآية رقم 84 في سورة الإسراء، الفوارق القائمة بين الناس من حيث الشاكلة والشخصية، حيث لا تتعارض والإيمان بوجود الذات والطبيعة المشتركة بين الناس.

يرى بعض كبار الحكمة والعرفان أن لدى الإنسان نوعين من الفطرة: **الأولى** الفطرة الأولية التي تشترك بين جميع الناس ولذلك فإن الناس كلهم من جنس واحد ولهم جوهر مشترك وكلهم يتمتعون به في الحياة الدنيا، أما **الثانية فهي** «الفطرة الأخرى» التي تتكون وتتبلور من خلال اختلاف النيات والملكات الأخلاقية والأعمال المتناسبة مع تلك الملكات ومن هنا يتنوع الناس حسب هذه «الفطرة الثانية» مثل الحيوانات التي تنتمي إلى أنواع مختلفة[1].

هنا لا بد من الإشارة إلى أن التساوي بين الناس في الذات والطبيعة لن يعني أن الناس يولدون بقدرات ومواهب متساوية تمامًا. فالواقع يكشف عن وجود فوارق واختلافات بين الناس. غير أن هذه الفوارق والاختلافات ليست فوارق في النوع؛ بل تكمن في درجة امتلاك العناصر التي تكوّن هذه الذات المشتركة. وعلى هذا، فتلك الفوارق لا تزعزع موضوع اشتراكهم في الذات والطبيعة المشتركة. لا يولد الطفل بقدرات لا يتمتع بها سائر الناس كليًا ومن جهة أخرى، لن يكون فاقدًا تمامًا العناصر التي تشكل فطرة

---

(1) صدر المتألهين، **تفسير القرآن الكريم**، ج5، ص253.

الإنسان. لا ريب في أن الطفل قد يتمتع ببعض العناصر بدرجة أقل أو أكثر من الآخرين. إذن فتوحد ذوات الناس لا يعني بالضرورة تمتعهم بعناصر ومقومات الطبيعة الإنسانية المشتركة بصورة متساوية.

7- الإنسان طيب الذات

إن الباحثين الذين أصدروا أحكامًا أخلاقية بشأن طبيعة الإنسان، قد تناولوا الإنسان في وضعه الطبيعي، أي إنهم تساءلوا عما تقتضيه الذات البشرية، من حيث النزوع نحو الخيرات والحسنات أو السيئات، بغض النظر عن الضغوط الاجتماعية أو العقوبات القانونية والوعد والوعيد الأخروي. فهل الإنسان ذاتيًا كائن شرير وأناني الذات أم أن طبيعة الإنسان تميل إلى الخيرات والحسنات وأن التربية غير السليمة أو البيئة الاجتماعية السيئة، هي التي تقوده نحو السيئات؟

ذلك الفريق الذي ينكر وجود الذات المشتركة بين الناس أصلًا، لا يملك أي حكم أخلاقي بشأن طبيعة الإنسان، لأنه لم يبقَ أمامه موضوع كي يصدر الحكم بشأنه. على سبيل المثال، يعتبر الوجوديون وعلماء النفس السلوكيون أن الإنسان لا يملك أي رغبة لا إلى الخير ولا إلى الشر. فالسلوكيون يرون أن شخصية الإنسان هي وليدة الأسباب البيئوية والتربوية. وإن الإنسان حيوان بقوة تعلم عالية ولذلك إذا خضع لتربية أخلاقية جيدة، سيصبح مخلوقًا أخلاقيًا يطلب الخير وإذا كانت البيئة الاجتماعية ملائمة والتربية خاطئة وتقوي لديه الفساد والسيئات فسوف يصبح كائنًا شريرًا.

في ظل رؤيتهم المختلفة تمامًا عن أصحاب النظرية السلوكية، يتوصل الوجوديون إلى نتائج مماثلة. ففي رؤية هؤلاء أيضًا لا يمتلك الإنسان ذاتًا أو جوهرًا محددًا ومستقرًا. فالإنسان حسب رؤيتهم كشمع العسل، يستطيع أن يكوّن ذاته بالاختيار والإرادة الحرة وعلى هذا، فالإنسان ليس سيئًا وليس طيبًا وإنه مسؤول عن أعماله وأفعاله ونفسياته. وإن شاكلة شخصيته ونفسياته

وقيمه وفضائله ونياته وكافة شؤونه تتشكل باختياره وبإرادته الحرة. وعلى هذا، فإن إصدار أي حكم أخلاقي بشأن فرد ما، هو في الحقيقة إصدار الحكم بشأن اختياراته وليس بشأن ذاته وطبيعته. وهذا هو الحال بالنسبة إلى أصحاب النظرية السلوكية، حيث يرون أن إصدار الأحكام الأخلاقية يجب أن يشمل الأسباب التربوية والقائمين على التربية وليس ذات الشخص وطبيعته.

ينظر بعض المفكرين وحتى بعض المذاهب الفكرية من منظر متشائم اتجاه طبيعة الإنسان. على سبيل المثال، فإن «توماس هوبز»[1] وحسب رؤيته المادية، ينفي وجود أي جوهر روحاني في الإنسان ويبدي تشاؤمه إلى حد بعيد إزاء الطبيعة الإنسانية ويعتبر الإنسان كائنًا أنانيًا مستكبرًا. وفقًا لرؤية هوبز، فإن كل ما يشغل بال الإنسان هو الحفاظ على أمنه، في الحالة الطبيعية نتيجة لغريزة الحفاظ على الذات وفي ظل غياب القوانين والعقوبات الرادعة، وإنه يفعل كل ما يمكن فعله في هذا الصدد. إذا ترك الإنسان بحالته الطبيعية وإذا ما لم يرهبه القانون والعقوبات الكبرى ولو لم تكن ثمة سلطة وقانون يراقبانه ويردعانه، «لقضى الإنسان حياته في العزلة والفقر والقذارة والعنف والبهيمية ولكانت حياته قصيرة»[2].

من خلال طرح نظرية «المعصية الأولى»[3] ترى الديانة المسيحية نقصانًا ذاتيًا ومقدرًا في طبيعة الإنسان. حسب الشريعة المسيحية فإن العصيان الذاتي هو عصيان آدم (ع)، حيث أبعد الجنس البشري نفسه عن الفيض الرباني، نتيجة لهذا العصيان. يعزو المسيحيون هذه الخصوصية إلى الطبيعة الإنسانية التي هي شريرة أصلًا ولا بد من احتواء هذه الشرارة بشكل من الأشكال. يرى المسيحيون أن «غسل التعميد» يزيل هذه المعصية الجوهرية غير أن الرغبة في ارتكاب المعصية تبقى قائمة في الإنسان.

(1) Hobbes (1588-1679).
(2) Roger Trigg, **Ideas of Human Nature**, p.56, 60.
(3) original sin.

من منطلق أكثر تفاؤلًا، فإن المقصود به من المعصية الأولى هو أنه لا يمكن لأي من أفعالنا التطابق والمعايير الإلهية التامة وليس المراد به أن الإنسان شريرٌ تمامًا ولا يصدر عنه أي فعل طيب[1].

ثمة علماء نفس إنسانيون يحملون رؤية تفاؤلية اتجاه الطبيعة الإنسانية. فمثلًا «كارل راجرز» يعتقد أنه إذا لم يجبَر الناس على أسلوب معين من الحياة الاجتماعية، ويُتركون كي يعملوا ويعيشوا مثلما يريدون ولا تتم عرقلة مسار نموهم وتطورهم عبر وضع القوانين وفرض القيم الاجتماعية، فسوف يميلون إلى الطيبات وسيخدمون أنفسهم والمجتمع أيضًا[2].

بالنسبة إلى القرآن الكريم، فإنه قد أبدى موقفين اتجاه الإنسان. ففي بعض الآيات يشير إلى كرامة الإنسان وسمو درجاته، ناسبًا إليه ميولًا ورغبات وتوجهات إيجابية:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[3].

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[4].

﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾[5].

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[6].

﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[7].

---

(1) لسلي إستيونسن، هفت نظريه درباره طبيعت إنسان، ص65 .

(2) انظر: حسين الغامدي، مدارس علم النفس، ج2، ص445ـ446.

(3) سورة الإسراء: الآية 70.

(4) سورة الروم: الآية 30.

(5) سورة الحجرات: الآية 7.

(6) سورة الشمس: الآيتان 7ـ8.

(7) سورة البقرة: الآية 30.

ما نستشفه من الآيات التي ورد ذكرها هو أن الإنسان كائن لديه القابلية ليكون خليفة الله ويميل فطريًّا إلى الإيمان ويعزف عن الكفر والإلحاد وأن نوعية خلقه وشاكلته تدور حول التوجه إلى الله وقد اتضح أمامه طريق المعصية ولديه كرامة فطرية.

وفي المقابل، توجد آيات قد يبلغ عددها الستين، تستنكر الإنسان وتلقي اللوم عليه. منها:

﴿ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا ﴾[1].

﴿ ۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴾[2].

﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴾[3].

﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴾[4].

تصف هذه الآيات الإنسان باعتباره كائنًا هلوعًا جزوعًا ومنوعًا وكنودًا، حيث يعرض وينأى بجانبه بدلًا من أن يشكر نعمة ربه ولا ينزع عن الطغيان والعصيان.

هنا يفرض سؤال نفسه وهو ما السبب الحقيقي في أن يستنكر القرآن الكريم الإنسان على الرغم من الإشادة به في كثير من الأحيان؟ لعلنا نستطيع تبرير مثل هذا الذم والإشادة المتلازمين، بطريقتين: الأولى هي أن تلك الآيات التي تمتدح الإنسان وتشيد به تقصد بذلك الأبعاد التكوينية والذاتية في الإنسان، حيث تؤمن بجوانب إيجابية لذات الإنسان وطبيعته.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 83.

(2) سورة المعارج: الآيات 19ـ22.

(3) سورة عبس: الآية 17.

(4) سورة العاديات: الآية 6.

أما الآيات التي تذم الإنسان فهي أيضًا بدورها تشير إلى ذاته وفطرته. ولذلك فإن للإنسان ذاتًا ثنائية ومتعارضة. إن الفطرة الإلهية والأخلاقية وسائر التوجهات الذاتية والإيجابية لدى الإنسان توفر كرامته الذاتية وتمنحه قيمة ومكانة مميزتين. إن وجود مثل هذه الأبعاد والجوانب توفر للإنسان القابلية والقدرة على الارتقاء إلى الدرجات العليا من الكمال والسعادة وتسمو بالإنسان إلى مكانة أعلى من سائر الخلائق والكائنات. من جهة أخرى، فإن وجود الميول والرغبات الغريزية في الإنسان والتي تعود جذورها إلى ذاته وحقيقته هي مصدر فساد الإنسان وسقوطه في متاهات الشر.

وفقًا لهذا التبرير والتفسير، فإن الذات الإنسانية هي مصدر الميول والنزعات والدوافع المادية والروحية المتعارضة وكما إن الفطرة الإلهية في الإنسان أمر ذاتي غير مكتسب، فإن الغرائز البهيمية هي بدورها شأن فطري وذاتي. وعلى هذا، فإن من المستحيل إصدار حكم أحادي الجانب بشأن ذات الإنسان وفطرته. إذا اعتبرنا فطرة الإنسان خيرًا تامًّا وكليًّا، فإننا قد سلكنا الطريق الخطأ وإذا رأيناه كائنًا شريرًا، فإننا قد أغفلنا بذلك أبعاده الإيجابية والحسنة العدّة، ولذلك من الصواب أن نتخلى عن إصدار الأحكام الأخلاقية بشأن الذات الإنسانية وبدلًا من الحديث حول أن الإنسان طيب أو سيء الذات، علينا أن نصدر الحكم بشأن شخصيته وشاكلته. لأن جوهر الإنسانية لدى كل فرد تتكشف عند ساحة العمل والاختيار والتجاذبات والصراعات بين الرغبات المتعارضة، حيث يكشف الإنسان حينها عن شخصيته الأخلاقية.

أما التبرير الثاني فيرى لباطن الإنسان موقعين ومكانتين، «الفطرة» و«الطبع». يتشكل الطبع من الغرائز والرغبات الحيوانية لدى الإنسان وعلى هذا، فالإنسان الطبيعي يحكم وجوده الطبع الطماع. وما دام الإنسان يرضخ للطبع ويتبع الشهوات والغضب فلن ينشغل سوى باستغلال الآخرين وإرضاخهم لمصالحه وهو في هذا الموقع هلوع منوع ظلوم جهول وأناني

وقد جعل عقله وفطرته تحت حكم الطبع. يقول الإمام علي (ع): «كم من عقل أسير تحت هوى أمير»[1].

أما المرتبة والدرجة الأخرى لنفس الإنسان فهي الفطرة. فالإنسان الفطري هو من يقيد طبعه بقيود العقل والفطرة. إن فطرة الإنسان تنتمي إلى روحه فقط، دون أن يكون للجسم دور في شاكلتها وخواصها، خلافًا للطبع الإنساني الذي يرتبط وثيقًا بالجسم، لأن الكثير من الغرائز والرغبات والقدرات الطبيعية والحيوانية لدى الإنسان مرتبط بشكل كبير بالجسم واحتياجاته.

إن الإشادات القرآنية تشتمل مرتبة فطرة الإنسان والذم القرآني يقصد طبع الإنسان والإنسان الطبعي. والفارق بين هذين التفسيرين، هو أن التبرير الأول يرى القابليات الإيجابية والسلبية لدى الإنسان تكمن في ذاته وطبيعته فقط، في حين أن في التبرير الثاني تعم تلك الأبعاد كلا المرتبتين. بين هاتين المرتبتين ثمة اختلافات في الدرجات. فحقيقة الإنسان هي مرتبة فطرته، حيث يرتبط بها كمال الإنسان وغايته المطلقة. في حين يقف طبع الإنسان في درجة أدنى.

إن وجود الطبع ضروري لبقاء الإنسان، سيما لبقاء الجسم، لكنه يجب أن يرضخ للإنسان وأن يتبع عقله وفطرته. إن وجود الإنسان هو ساحة صراع وتناحر بين رغبات فطرته وطبعه. قد يكره الإنسان شيئًا تطلبه فطرته وقد يحب شيئًا تكرهه فطرته، غير أنه وبعد تغلب الفطرة وسيادتها، تحصل وحدة وانسجام حقيقيان وتتوافق متطلبات طبعه مع فطرته[2].

يمكن اعتبار الآيتين الخامسة والسادسة من سورة التين شاهدًا على تفاضل فطرة الإنسان على طبعه وبعده الحيواني.

---

(1) **نهج البلاغة**، الكلمات القصار، 211.

(2) عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت**، ص416_424.

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾.

تشير الآية الكريمة إلى حقيقة مفادها أن الإنسان كان في بداية نشأته في أحسن تقويم ومن ثم وبسبب الأعمال السيئة، فإن الذين ليسوا من أهل الإيمان والأعمال الصالحة قد أزالوا تلك الأهليات والقدرات الفطرية وهبطوا بأنفسهم إلى أسفل السافلين. المقصود به من ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ هو تلك القابليات والأهليات والقدرات الفطرية التي تمهد لعروج الإنسان نحو الكمال المطلق ووصوله إلى جوار ربه. ليس من الصواب تفسير ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ بمعنى الشباب والريعان وحيوية الأعضاء الإنسانية وتفسير ﴿أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ﴾ على أساس أيام المشيب وضعف الإنسان. لأن أيام المشيب وعدم القدرة والضعف تحصل للجميع (الأفراد الذين يدخلون سن المشيب) والكهلة، ولا يخص الذين لا يؤمنون والفاسقين، في حين أن الآية الكريمة تستثني المؤمنين والذين يعملون الصالحات من بلوغ هذه المرحلة والسقوط إلى أسفل سافلين[1].

(1) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج20، ص455_456.

الفصل الرابع

الجبر والاختيار

1- تمهيد

قلما نجد، على مدى تاريخ الفكر الإنساني، قضية مثل الجبر والاختيار، قد أخذت حيزًا كبيرًا من الدراسات والأبحاث، حيث شكلت العنوان الأبرز والهاجس الرئيس لكل المدارس الفلسفية المعنية بالإنسان. لم تنحصر القضية هذه في نقاشات الفلاسفة والمفكرين وإنما دخلت ضمن دائرة القضايا النظرية القلائل التي تسربت إلى المستويات الدنيا من المجتمعات، فاتحة طريقها نحو عامة الناس.

خير دليل على أهمية هذه القضية في مجال الخطاب الإسلامي، هو تاريخ علم الكلام عند المسلمين، فعلى الرغم من أننا لم نرصد خلال القرن الأول من الهجرة، مدارس وتيارات فكرية منسجمة ومحددة تهتم بالموضوع، غير أن البحوث الفردية والمتناثرة أحيانًا في هذا الصدد تدلنا على وجود جذور لظهور مذاهب وعقائد مختلفة كالجبر والاختيار عند المسلمين.

لعل الأسباب الرئيسية التي فتحت الطريق أمام رواج الأفكار الجبرية بين المسلمين كانت كالآتي:

أولًا: لم تكن الجبرية عقيدة حديثة العهد لدى المسلمين في صدر الإسلام والمسلمين الأوائل؛ بل كانت العقيدة المعتادة عند العرب في

عصر الجاهلية ولدى المشركين في شبه جزيرة العرب، ما يشهد عليه القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ ﴾[1].

وأيضًا: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴾[2].

ثانيًا: لقد كان الاعتقاد بالجبر وإثارته وسيلة مناسبة في قبضة حكام المجتمع الإسلامي لتبرير الوضع القائم والتغطية على ظلمهم وأخطائهم. لقد استغل الأمويون والمروانيون هذه الوسيلة في الكثير من الأحيان. وقد وردت في بعض الكتب التاريخية أن معاوية بن أبي سفيان هو أول من تحدث عن رضوخ كافة أعمال الناس للإرادة الإلهية[3].

هكذا يبرهن معاوية على تعيين يزيد إمامًا للمسلمين، ردًّا على من كانوا يعارضونه: «إنَّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم»[4].

تبريرًا لفعلته الشنيعة، يتوسل عمر بن سعد قائد جيوش يزيد في كربلاء وأحد المتورطين في دم الحسين (ع)، يتوسل بحيلة الجبر[5].

ثالثًا: الفهم الخاطئ للعلم الأزلي الرباني وقضية القضاء والقدر واعتبارها مترادفًا للجبر. بعبارة أخرى: فإن تلك الآيات التي تشير إلى أن علم الله ومعرفته بأعمال الناس وأن الأمور مقدرة من ذي قبل، قد دفعت بعضًا نحو رفض وجود الاختيار عند الإنسان.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 148.

(2) سورة الزخرف: الآية 20.

(3) أبو هلال العسكري، **الأوائل**، ج2، ص125.

(4) ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص171.

(5) ابن سعد، **الطبقات**، ج5، ص148.

للعقيدة الجبرية أصداء وأثر كبير في العديد من القضايا الإنسانية، يعقبها المزيد من المشاكل والتحديات، نرصد بعضها هنا.

إذا كان الجبر حقيقيًا، فلن يكون لنا وضع أي مسؤولية أخلاقية لأي فعل على عاتق فاعله، لأن حسب العقيدة الجبرية، فالعوامل التي تفضي إلى الجبر هي السبب الرئيسي في حصول الأفعال وليس الفاعل سوى واسطة لا إرادة له في القيام بذلك الفعل. إن رفع المسؤولية الأخلاقية للأعمال عن الإنسان، تؤول إلى أن يكون ذم الخاطئين والمذنبين وإلقاء اللوم عليهم والإشادة بالمحسنين وإثابتهم أمرًا يرفضه العقل.

تتجلى الانعكاسات الكلامية للعقيدة الجبرية في أن بعث النبيين والأوامر والنواهي وتبيان الشريعة عبثًا، يصبح أمرًا عبثًا، لأن العوامل التي تسبب الجبر هي التي تحدد كيفية سلوك الإنسان وتصرفاته وليس إرادته واختياره كي يحصل تطور وتغير باطني في الناس وتتغير مصائرهم في ظل دعوات الأنبياء وجهودهم.

يشير الإمام علي (ع) في حديث له إلى هذين التداعيين المرفوضين للعقيدة الجبرية، حيث يقول: أو تظن أنه كان قضاء حتمًا وقدرًا لازمًا، أنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله تعالى وسقط معنى الوعد والوعيد ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن[1].

بناء على العقيدة الجبرية، فإنه لم يكن بإمكان أي فرد أن يقوم بعمل سوى ذلك العمل الذي كان قد قام به ولا يستطيع القيام بفعل آخر سواه. تقف هذه الرؤية عائقًا منيعًا أمام مساعي الإنسان وجهوده من أجل التقدم والتطور. ومثل هذه الرؤية بالنسبة إلى الحياة، تترك بدورها تداعيات نفسية مدمرة على الإنسان. كما إن العقيدة الجبرية من الناحية النفسية، تسبب خيبة الأمل الفلسفية والنهيلية وتؤدي عمليًا إلى الخمود والاستسلام.

---

(1) مطهري، توحيد، ص380.

ولا نكشف سرًّا إذا قلنا إن مثل هذه التداعيات تتجلى في من هم جبريون من حيث الفكر والرؤية ومن حيث الفعل والحياة الفردية. وعليه، فإن من يميلون إلى العقيدة الجبرية نظريًّا دون أن يلتزموا بها عمليًّا، سيكونون في مأمن من التداعيات السلبية لمثل هذه العقيدة. وبالاستعانة بإرادتهم وجهودهم يحاولون تغيير ظروفهم الفردية والاجتماعية.

انطلاقًا من الانعكاسات الكبيرة والمتعددة لمفهومي الجبر والاختيار والتي تطرقنا إلى بعض منها، فإن من المهم جدًّا أن نتوصل إلى نتائج واضحة ومستدلة في هذا الصدد. إن التاريخ الطويل لهذه المقولة والآراء والنظريات المتنوعة والمتعارضة التي طرحتها الأديان والمذاهب والمدارس الفلسفية المختلفة بشأنها، كل ذلك يجعل من الصعب عمليًّا تناول الجبر والاختيار من كل الجوانب. لذلك، نسعى إلى أن نتناول أبرز القضايا التي ترتبط بالموضوع على وجه الإجمال.

لا يتساوى الجبريون في رفض الاختيار لدى الإنسان، فقد تنوعت الأبعاد والجوانب التي اتخذوها ركائز لاعتقادهم بالجبر. على هذا، فإننا سوف نتعرض في هذا الجانب من الكتاب إلى أنماط مختلفة من الجبر. فمن يؤمنون بالجبر الفلسفي يتصورون أن قانون السببية العامة وأن أي معلول يوجد نتيجة لسببه وعلته، يقطع الطريق على الاختيار عند الإنسان. بينما من يؤمنون بالجبر الاجتماعي، يتحدثون عن الدور الكبير الذي يتركه المجتمع على الفرد، فيما يرى الذين يعتقدون بالجبر الفيزيولوجي أن الأسباب الطبيعية تؤثر إلى حد بعيد في تنوع سلوكيات الناس واختلافها. كما إن بعض المتكلمين والمؤمنين بالدين يرون أن جزءًا من التعاليم الدينية بشأن العلم والقدرة الإلهية يتعارض والاختيار والإرادة الحرة الإنسانية ولذلك يميلون إلى الجبر والعقيدة الجبرية.

في هذا الفصل من الكتاب، نتعرض إلى مختلف الرؤى والأفكار بشأن مقولة الجبر، لكن قبل الخوض في براهين أصحاب العقيدة الجبرية، ينبغي

لنا أن نعطي صورة واضحة لمفردتي الجبر والاختيار. لأن تحديد الغاية من العمل الصادر عن الاختيار والإرادة الحرة سوف يقطع الطريق على الكثير من النقاشات والبراهين التي لا تجدي نفعًا ويمهد لإصدار الحكم النهائي بشكل واضح.

2- مفهوم الاختيار

لقد وردت كلمة «الاختيار» للدلالة على مفاهيم عدة منها:

أ- العمل المختار هو الذي يبادر إليه عامله من دون الرضوخ لأي ضغوط وأسباب خارجية. على سبيل المثال، في النظام الديكتاتوري، فإن الأعمال التي تتم خوفًا من السلطة السياسية لا تدخل ضمن الأعمال الاختيارية. فقهيًا، يكاد يتساوى مفهوم العمل الصادر من الاختيار مع المفهوم الذي أوردناه، لأنه يأتي في معارضة العمل الاعتباطي والنابع من الاضطرار. فالفقة أيضًا يضع العمل الذي يفعله الإنسان رغمًا عن إرادته بسبب الاضطرار، ضمن خانة الأعمال غير الاختيارية. إن الصفقات التي تتم بالتهديد والإكراه، باطلة لغياب شرط الاختيار عنها. ولا حرج على الفرد في الحالات التي يقوم بعمل كتناول اللحم الحرام بسبب الاضطرار لأنه لم يفعل ذلك باختياره.

كما نلاحظ، فإن في هذه الحالات، وإن كان الفاعل يقوم بالفعل بإرادته وقراره، لكن الفعل الصادر منه ليس اختياريًا، لأنه قد فعل تحت ضغط الإكراه ونتيجة لممارسة الضغوط عليه.

ب- الفعل الاختياري هو كل ما يصدر عن الفاعل بإرادته ورغبته. إن هذا التحديد يركز على ضرورة تحقق الحالات النفسية كالرغبة والميل قبل القيام بالفعل ويرى الفعل الاختياري نابعًا من الرغبات، لكن تلك الرغبات التي تحصل بالقصد والمعرفة بالنسبة إلى ظروف الفعل الخاصة[1].

---

(1) Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, p. 355.

لا يصر هذا التحديد على ضرورة تحديد وتقييد أسباب وجذور ظهور الرغبات ويعتبر أي رغبة وإرادة سببًا في أن يصبح الفعل عبرها اختياريًا، حتى وإن جاءت تلك الرغبات نتيجة لظروف وأسباب خارجة عن إرادة الشخص واختياره وقد حصلت عنده نتيجة للجبر.

ج- يقوم المفهوم الآخر للفعل الاختياري على أساس «اللاحتمية»[1] بشأن الأعمال الاختيارية عند الإنسان. وفقًا لهذه الرؤية، فإن الإرادة الإنسانية تتكون مستقلة عن الظروف السابقة لها، سواء كانت نفسية أم فيزيولوجية. بعبارة أخرى: لا تنبعث الإرادة الحرة الإنسانية من أسباب خاصة ولا تصدر بانتظام وبشكل محدد عن شخصية الفاعل. وبالتالي لا يمكن التنبؤ بالتصرفات والأفعال الاختيارية الإنسانية من خلال معرفة الفاعل ودوافعه وظروفه. وفقًا لهذا التعريف، إذا كان لفعل ما أسباب خاصة ومحددة، فإن ذلك الفعل سيخرج عن نطاق الاختيار[2].

د- في الفعل الاختياري، يستطيع الفاعل أن يتصرف خلافًا لما قام به في الواقع. إن الذين يرفضون إرادة الإنسان، يزعمون أنه يقوم فقط بالفعل الذي يكون قادرًا على فعله وأن ما لا يقوم به هو نتيجة لعدم قدرته واستطاعته ليس إلا[3].

إن الفعل الاختياري بهذا المعنى، يحتم اختيار الفعل من جانب الفاعل ويمكن تفكيكه إلى ثلاثة أجزاء:

أولا: يواجه الفاعل أنواعًا مختلفة من الأفعال، يثير كل منها رغبة في الإنسان.

ثانيًا: أن التقييم الذي هو عبارة عن دراسة ومقارنة أفعال الخصم، يقوم الفاعل به بالنظر إلى رواج النماذج المثلى والأغراض الفردية.

---

(1) Indeterminism..

(2) Dagobert. D. Runes, **Dictionary of Philosophy**, p.112.

(3) Gary Watson (ed.), **Free will**, p. 45, 49..

ثالثًا: أن الفاعل يقرر ويختار، أي يرجح فعلًا ما على آخر ويهمش سائر الأفعال.

يشكل الاختيار بمفهومه الرابع أساسًا للدراسة الآتية. يرى أنصار الاختيار أن الإنسان يتمتع بهذه القوة على الرغم من كل الأسباب والظروف الخارجية المحيطة به والرغبات الباطنية وأنه عندما يختار فعلًا ما وينفّذه، فقد كانت لديه في الوقت نفسه القدرة على القيام بفعل آخر سواه. في المقابل، يلح أنصار العقيدة الجبرية على أن ما يقوم به الإنسان في أي لحظة، هو الفعل الوحيد الذي كان يمكن أن يصدر عنه ولم يكن بمقدوره القيام بفعل غير ذلك. تتفق مختلف أشكال الرؤى الجبرية في هذه النقطة وتفترق فقط عند تحديد أسباب مثل هذا العجز.

3- الاختيار ليس بديهيًا

في مواجهة العقيدة الجبرية بمذاهبها المختلفة والجدال الحاد والمطول بشأن نفيها والدفاع عن الاختيار عند الإنسان، ثمة فريق يسلك طريقًا قصيرًا لرفض الجبرية، فاتحًا باب الحديث عن أن الاختيار وجداني وإشراقي. من منظور هؤلاء، يمتلك كل إنسان معرفة باطنية بشأن اختياره ويدرك بوضوح حرية الإرادة والاختيار لديه، إذن فلا حاجة لكل هذه الجهود الفكرية، دفاعًا عن الاختيار ورفض الشبهات التي تثيرها العقيدة الجبرية. فكل نظرية ورؤية تريد الدفاع عن الجبر عند الإنسان، هي في الحقيقة تقف أمام أمر وجداني وبديهي وكما يقول مولانا جلال الدين البلخي:

«أن تقول أفعل هذا أو ذاك فهذا دليل على الاختيار». يقدم دعاة بداهة الاختيار هذا الوجدان والفهم في صورة «الشعور والتجربة»[1] ويزعمون «أن الإنسان يشعر بالاختيار في وجوده مباشرة»[2].

(1) Felling of freedom.

(2) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p. 338.

إذا تأملنا فيهما على ضوء الاستبطان، فلا يعني الشعور والتجربة، سوى أننا نمتلك القدرة على اتخاذ القرار قبل القيام بفعل اختياري. لا ريب في أننا نشعر بهذه القوة في بواطننا ولكن هل مجرد هذا الشعور يكفي لإثبات الاختيار عند الإنسان؟ إذن، فإن هذا الشعور والشهود يدلان فقط على وجود القرار والرغبة والإرادة قبل تحقق الفعل، لكنهما لا يحددان قط أسباب وكيفية تكوّن تلك الرغبة والإرادة لدينا. هل نحن نتحكم بهذه الأمور أم إننا مجرد مستقبلين لها؟ إذا ما لم تسند أيّ قراءة جبرية، تشكل الاختيار والإرادة لدى الإنسان، إلى أسباب خارجة عن تحكمه، فعندئذ سيكون من شأن هذا الشعور والتجربة أن يبرهنا على الاختيار عند الإنسان.

يؤيد أصحاب العقيدة الجبرية أن الناس يمتلكون الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار والاختيار قبل القيام بالأفعال الإرادية، لكنهم يعتبرون أنّ هذه القضايا النفسية والذهنية وليدة أسباب غير إرادية وغير خاضعة لإرادة الإنسان. أي أن الإنسان لا يسهم بشكل من الأشكال في حصول هذه القضايا وتحققها وأنه يتقبلها فحسب ولذلك، فإن أصحاب العقيدة الجبرية لا ينفون مبدأ وجود الإرادة عند الإنسان، لكنهم يرفضون أن تكون اختيارية. في رؤية هؤلاء، قد يكون قرار الفرد وإرادته في القيام بفعل ما نتيجة لسلسلة من الأسباب المعقدة التي لا يراها الفاعل وأنه يدرك ويشعر فقط بإرادته (أي النتيجة) غافلًا عن وجود أسباب تبلور تلك الأمور.

في المقابل، ثمة من يستبدل مقولة «الشعور بالاختيار» بمقولة «إن الإيمان بالاختيار عام وجذري»، بغية إثبات بداهة الاختيار عند الإنسان، غافلين عن أن رواج عقيدة ما ليس دليلًا كافيًا على صحتها وسلامتها. أضف إلى ذلك، أن التصور العام حيال الاختيار لدى الإنسان هو أن الإنسان غالبًا ما يستطيع القيام بفعل ما إن أراد فعله. بعبارة أخرى: إن أعمال الإنسان وأفعاله تتبلور حسب إرادته ورغبته. كما أشرنا آنفًا، فإن أنصار العقيدة الجبرية لا ينفون

مبدأ الرغبة والإرادة؛ لكنهم يرفضون أن تكون هذه الرغبة اختيارية وخاضعة لتحكم الإنسان[1].

لا شك في أن الشعور بالاختيار ومبادرتنا بالقيام بفعل ما حسب رغبتنا، مع القدرة على تركه، وإن كان لا يستطيع أن يقدم الاختيار كأمر بديهي غير محتاج للبرهنة والاستدلال، لكنه يعتني بما فيه الكفاية بالاختيار عند الإنسان. والغرض من الكفاية هو أنه في حال إثبات عدم فاعلية وعدم كفاية كل تلك التبريرات الجبرية للأعمال الإنسانية، عندها سيكون هذا الوجدان والمكاشفة برهانًا تجريبيًّا على اختيار الإنسان. لأنه وبعد إبطال المبررات والقراءات الجبرية، لن يعود ثمة عائق أمام اعتبار هذا الوجدان والشعور بالاختيار واقعيًّا. إذن فإن موضوع كون الإنسان مختارًا ليس أمرًا بديهيًّا لا يحتاج إلى البرهنة والاحتجاج؛ بل إنه واقع تدل عليه البراهين الوجدانية والتجريبية، شرط أن نكون قادرين على زعزعة أركان كل تلك القراءات التي تقدم مبررات جبرية عن تصرفات الإنسان ومقدماتها. وفي هذا الصدد، لا نستطيع أن نكتفي برفض براهين أصحاب العقيدة الجبرية بالاستناد إلى المكاشفة والشعور بالاختيار، وإنما علينا تسليط الضوء على الشعور بالاختيار كشعور حقيقي ودليل تجريبي على الحرية والاختيار لدى الإنسان، بعد فتح باب المناقشات العلمية والنظرية وإثبات عدم فاعلية شتى فروع النظرية الجبرية.

4- الاختيار في الخطاب الديني

في قراءة إجمالية للنصوص الدينية والوقوف عند فحوى الآيات والأحاديث، يتبين أن تلك النصوص تؤيد فكرة الاختيار لدى الإنسان. لكن ذلك لا يعني أن الإنسان مختار بالمطلق، ولا يوجد أي عامل يستطيع أن يتحكم بتصرفاته وأفعاله ويؤثر عليها. بل الغرض من ذلك هو أن الإنسان

(1) Ibid, p. 339.

وعلى الرغم من كل تلك الأسباب والظروف وفي ظل القدرة والإرادة الإلهية، قادر على أن يقوم بأفعال، كان له أن لا يقوم بها إن شاء ذلك وأن يتصرف بصورة مختلفة. إذن فالإنسان مسؤول عن أفعاله الإرادية ولا يحكمه الجبر المطلق. يمكن تأييد هذا الأمر من جهات شتى:

أولًا: لو كان الإنسان فاقدًا لقوة الاختيار، لكانت بعثة الرسل ونزول الوحي من أجل إرشاده وهدايته، عملًا عبثًا ومن غير طائل. إن حرص التعاليم الإلهية وإلحاحها على الدعوة إلى الإيمان وتلبية الإنسان لنداءات الأنبياء وتقبله للوحي من جهة ومذمة كفره وعدم اكتراثه بدعوات الأنبياء من جهة أخرى، يفقد مبرره إن قبلنا بعدم اختيار الإنسان.

تنص بعض الآيات في القرآن الكريم على اختيار الإنسان في تقبل إرشادات الأنبياء ونداءات الوحي الإلهي:

﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[1].

﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾[2].

﴿ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾[3].

﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[4].

ثانيًا: إن الآيات التي تتطرق إلى ابتلاء الإنسان، تدل بوضوح على الاختيار لديه. فلا مبرر عقليًا للابتلاء إلا إذا كان المبتلى يتمتع بقوة الاختيار:

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾[5].

---

(1) سورة الإنسان: الآية 3.

(2) سورة فصلت: الآية 17.

(3) سورة الإسراء: الآية 15.

(4) سورة الكهف: الآية 29.

(5) سورة الإنسان: الآية 2.

﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[1].

ثالثًا: إن المسؤولية الأخلاقية للتصرفات والأعمال تقع على عاتق الأفراد، فقط عندما يكونون يتمتعون بالحرية والاختيار في ممارسة أعمالهم والقيام بها. يحمِّل الله سبحانه وتعالى وحسب الآيات القرآنية، الإنسانَ المسؤولية الأخلاقية عن أعماله، لأنه أولًا قد جعل مصيره في الآخرة رهنًا بأعماله وقد وعده بالمحاسبة والمؤاخذة:

﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[2].

﴿ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾[3].

﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[4].

وبالتالي، فإن الله يرى الإنسان يستحق العقاب أو الثواب نتيجة لأعماله وقد وعد وتوعد في مطاوي القرآن الكريم حيال جزاء أعمال الإنسان وقد كرم المحسنين والصالحين وذم الطالحين، ولا مبرر للمدح والذم إلا إذا اعتقدنا بالاختيار لدى الإنسان:

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾[5].

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾[6].

تشكل هذه الأدلة الشرعية دليلًا واضحًا على الاختيار والحرية لدى الإنسان. وإن وضوحها وشفافيتها لا يسمحان بتجاهلها أو نكرانها على الإطلاق. ومع ذلك، فإن بعض المعارف الدينية بشأن الله سبحانه وتعالى

---

(1) سورة الكهف: الآية 7.

(2) سورة المدثر: الآية 38.

(3) سورة الصافات: الآية 24.

(4) سورة الأنبياء: الآية 23.

(5) سورة التوبة: الآية 72.

(6) سورة التوبة: الآية 68.

والإنسان، قد دفعت ببعضٍ نحو الاعتقاد بأن الإنسان يرزح تحت وطأة الجبر. يرى هـؤلاء، أن الإنسان دمية من دون اختيار في مشهد قد رتبه المخرج الكبير لنظام الكون. ولأن هذه الأوهام تعود إلى بعض المواصفات والخصائص المذكورة لله عز وجل في النصوص الدينية، فأطلقوا على هذا الجبر عنوان «الجبر الإلهي».

5ـ الجبر الإلهي

تشييدًا لهيكل رؤاهم الجبرية، استعان أصحاب الجبر بعنصرين أكثر من سائر عناصر التعاليم الإسلامية، كان أولهما القول بأن الآيات القرآنية كثيرًا ما تحدثت عن شمولية الإرادة الربانية وعموميتها. فوفقًا لتلك الآيات، لا يتحقق أي فعل دون أن يريد الله تحقُّقه. وعلى هذا، فإن الفعل الإنساني يرضخ لـلإرادة الإلهية. تتطلب هذه الشمولية العامة في الإرادة الربانية أن تكون بواطن الأمور والحالات النفسية الإنسانية كالميول والرغبات والنزعات والاختيار، تابعة لإرادة الله ومشيئته. وفي ظل ذلك، لا مجال للحديث عن الاختيار لدى الإنسان. فالإيمان بالله أيضًا نابع من الإرادة الإلهية والكافر هو من لم يُرِد الله له أن يكون مؤمنًا. بعض هذه الآيات هي:

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[2].

﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[3].

﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[4].

(1) سورة التكوير: الآية 29.
(2) سورة يونس: الآية 100.
(3) سورة الأعراف: الآية 178.
(4) سورة البقرة: الآية 272.

كما ثمة أحاديث تؤكد على شمولية الإرادة الإلهية والقدرة الربانية حيال الأعمال الإنسانية. يقول الإمام علي بن موسى الرضا (ع):

قال الله تبارك وتعالى: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أديت إليّ فرائضي»[1].

ويروي الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع)، عن الرسول الأعظم (ص) أنه قال:

«من زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم أن المعاصي من غير قوة الله فقد كذب على الله»[2].

أما العنصر الآخر الذي يستند إليه أصحاب الرؤية الجبرية في هذا الصدد، يرتبط ببعض الآيات والأحاديث التي تربط كل الأمور بما فيها العمل الإنساني بالعلم الإلهي وتشهد على علم الله بكل الأعمال والوقائع قبل تحققها ووقوعها. وفقًا لهذه الأدلة الشرعية، فإن كل الأمور والوقائع تقع حسب التقدير الرباني وأن كل القضايا والوقائع قد تحددت من قبل:

﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾[3].

﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾[4].

﴿ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾[5].

﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾[6].

---

(1) مطهري، توحيد، ص338.

(2) المصدر نفسه، ص359.

(3) سورة الحديد: الآية 22.

(4) سورة التوبة: الآية 51.

(5) سورة الطلاق: الآية 12.

(6) سورة الأنعام: الآية 59.

﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[1].

ويقول الإمام علي بن موسى الرضا (ع) عند الحديث عن الله سبحانه وتعالى:

«لا يجور في قضيته، الخلق إلى ما علم منقادون، وعلى ما سطر في كتابه ماضون، لا يعلمون خلاف ما علم منهم ولا غيره يريدون»[2].

لم تكن شبهة عدم الوئام والتوافق بين العلم الأزلي الإلهي والاختيار الإنساني بالأمر الجديد، وقد دفعت بالكثير من الفلاسفة والمتكلمين نحو الخوض في هذا المضمار. يرى «بوئتيوس»[3] أن سيسرون[4] هو أول من شكك في هذا التوافق، مبرهنًا على التعارض بين العلم الإلهي والاختيار عبر مقال «العلم الإلهي السابق وحرية الإرادة»، قائلًا فيه:

1ـ إن العلم الإلهي السابق لا يقتصر على أعمال الإنسان فحسب وإنما يتعدى ذلك ليلقي بظلاله حتى على إرادته وأفكاره. ولذلك، لا يتحقق عمل ما أو حتى رغبة في القيام بذلك العمل، إلا إذا كان ذلك موجودًا في العلم الإلهي السابق الذي لا تنتابه الأخطاء.

2ـ إذا كنا نستطيع القيام بعمل ما خلافًا للعلم الإلهي السابق، فهذا يعني أن العلم الإلهي بشأن المستقبل ليس قويًا ورصينًا.

3ـ انطلاقًا من أن لا سبيل للأخطاء في العلم الإلهي ولا يستطيع الإنسان

---

(1) سورة القمر: الآية 49.

(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص 101.

(3) Boethiu (480ـ524): أحد العلماء والمدرسين في عهد الروم القديم وقد ترجم العديد من مؤلفات أرسطوطاليس إلى اللغة اللاتينية، مضافًا إلى صياغة العديد من النصوص بشأن فلسفة أرسطوطاليس وسيسرون.

(4) Cicero.

القيام بعمل ما خلافًا لما يوجد في ذلك العلم، فعندئذ لن نعود قادرين على اعتبار الإنسان صاحب اختيار وإرادة حرة[1].

وقد نظم الشاعر الإيراني خيام النيسابوري هذا البرهان بلغة بسيطة:

درى الله قدمًا بارتشافي للطلا فإن أجتنبها ينقلب علم الله جهلا

5-1- الاختيار لا يتنافى وشمولية الإرادة الربانية

لقد كان التصور الخاطئ بشأن التعارض بين الإرادة الربانية والاختيار الإنساني، ناجمًا عن ظن دعاة الجبرية بأنّ الإرادة الربانية تحل محل الإرادة الإنسانية ولا تدع مجالًا لتحققها. هذا في حين أن الإرادة الربانية هي في طول إرادة الإنسان ولا تتعارض معها. بمعنى أن الإنسان هو الفاعل المباشر لأعماله وأن أعماله الإرادية تتحقق بملء إرادته واختياره، دون أن نغفل في الوقت نفسه عن أن نظام الكون والخلق بأسره، - حيث إن الإنسان وإرادته جزء منه- قائم على مشيئة الله وإرادته. إن قيام إمرئ ما بعمل «أ» في فترة محددة، يتحقق بمشيئة الله وإرادته، لكن هذا لا يعني أن المرء مضطر للقيام بعمل «أ»؛ بل لو لم تقع إرادة الله على ذلك، لما أفلح المرء في القيام بذلك العمل وتنفيذه.

بعبارة أخرى: إن القبول بالاختيار وقيام الإنسان بأعماله بملء إرادته واختياره، لن يكون مرادفًا لاستقلال الإنسان وفرض إرادته على الإرادة الربانية. صحيح أن اختيار العمل والقصد في القيام به يصدر عن الإنسان، غير أنه ولولا الإرادة الإلهية ولو لم يأذن للإنسان بذلك، لما تمكن من تحقيق ذلك العمل والقيام به. إن بقاء الإنسان وحياته وقدرته على تنفيذ نيته وإرادته وقيام كافة الظروف والاشتراطات، كلها رهن بإذن الله وإرادته. ذلك لا يعني أن الله هو الفاعل المباشر لتلك الأعمال وأن مشيئته تحل محل إرادة الإنسان. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد:

---

(1) H. B. J. Rowe, **Philosophy of Religion**, p. 25.

إذا أراد الله أن يكون فعل ما أو أي شيء آخر، فإن ذلك سيكون، مع الحفاظ على كافة خصائصه الوجودية، بما فيها صلته بأسبابه وبكافة ظروف وجوده. بعبارة أخرى: فإن الله إذا أراد أن يصدر فعل ما من إمرئ ما، لن يكون صدور ذلك الفعل مطلقًا؛ بل لكونه نابعًا من الاختيار، ولأنه صادر عن فاعل بعينه في زمان ومكان معينين، فقد حصل بإرادة الله ومشيئته. وبالتالي، فلا بد من أن يحصل وفقًا لما أريد له أن يحصل، أي أن يصدر عن الإرادة وبالاختيار... إن خطأ أصحاب الرؤية الجبرية يكمن في عدم التمييز بين إرادتين تتلازمان وإرادتين تتعارضان. إذ إنّ التزاحم يحصل عندما تتقاطع إرادتان وأن تنفيذ إحداهما يعني تعطيل الأخرى[1].

ينبغي القول هنا إن الغرض مما ورد في هذه الآيات والأحاديث عن استباق الإرادة الربانية لـلإرادة الإنسانية ودور المشيئة الإلهية في هدى الإنسان وضلاله، هو إيراد نماذج ومصاديق للتوحيد الأفعالي، حيث يؤكد القرآن الكريم بشكل كبير على هذا النمط من التوحيد. وفي الوقت الذي يعزو فيه بعض الأعمال كتنزيل الوحي وقبض الروح والشفاعة إلى من قاموا بها، يعتبر كل تلك الأفعال إلهية، وذلك طبقًا للتوحيد الأفعالي. ما يعنيه التوحيد الأفعالي هو أن لا استقلال لأي مخلوق في أفعاله وشؤونه، حيث ترضخ كلها لقدرة الله وجبروته. وإذا كان ثمة مخلوق قادر على القيام بعمل ما خلافًا لإرادة الله سبحانه وتعالى، ففي هذه الحالة قد تقيدت قوته وسلطته، في حين أن الله هو صاحب القدرة المطلقة.

على هذا، فإن إناطة الهداية والإيمان والضلالة والإرادة بإرادة الله وإذنه، لا تعني إلغاء الإرادة الإنسانية؛ بل المقصود به هو تبيان أن الإرادة الربانية مهيمنة على كل تلك الإرادات والنيات وثمة فرق شاسع بين غياب الإرادة من جهة وتأطيرها في إطار الإرادة الربانية من جهة أخرى. ففي الحالة الأولى لا توجد أيّ إرادة أصلًا، فيما الإرادة تكمن في الحالة الثانية، وإن

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص99.

كانت مقيدة غير قادرة على أن تفرض نفسها على الإرادة الإلهية، ولكن ما يريده الله تريده هي (تكوينيًا) وما أرادته فإنه إرادة الله سبحانه وتعالى.

5-2- السابق من العلم الإلهي يتوافق والاختيار عند الإنسان

كما أسلفنا، فإن مسألة التباين بين العلم الإلهي المسبق والاختيار عند الإنسان، تضرب بجذورها في عمق التاريخ، حيث سعى الفلاسفة من مسلمين وغير مسلمين ومتكلمين إسلاميين وغير إسلاميين ولاسيما المسيحيون، لإيجاد حلول لهذه المباينة. ترتبط هذه المسألة بمسائل معقدة وعميقة ويتطلب حلها من كافة الجوانب، الرد على أسئلة جوهرية ومفصلية، منها: ما حقيقة العلم الإلهي وما صلته بذاته؟ هل يرتبط العلم الإلهي بالتفاصيل وما كيفية هذا العلم؟ وهل إن الله مخلوق يتأطر في إطار «الزمان» أم إنه خارج عن هذا النطاق؟ وهل ثمة علم يقطع الشك باليقين بشأن الأحداث التي قد تقع مستقبلًا لا سيما إذا كان العمل نابعًا من الإرادة والاختيار؟

لقد شهد تاريخ الفكر الفلسفي وعلم الكلام المزيد من المجادلات الحادة، دارت حول هذه الأسئلة الشائكة، لا مجال للغوص في عمقها بغية اختيار الرأي الصواب حيالها. هنا ومن دون الخوض في ماهية العلم الإلهي، نعتبر علمه بالتفاصيل من مسلمات الأمور، على أن نتناول تلاؤم علمه هذا والاختيار عند الإنسان، بعد القبول بعلمه الجازم الذي لا تشوبه الأخطاء حول وقائع المستقبل. سنكتفي هنا بالوقوف عند الحلول التي كثيرًا ما أثارت اهتمام الفلاسفة والمتكلمين.

لقد جاء أغلبية الحكماء المسلمين المتأخرين بما فيهم ميرداماد وصدر المتألهين وأنصار الحكمة المتعالية، بالحل التالي بشأن هذا التوافق والوئام:

إن ما يتحقق في العالم، يتطابق والعلم الإلهي، أي إن العلم الإلهي لا يتبع الوقائع المادية ولا يتأثر بها؛ بل إن تلك الوقائع والأحداث هي التي تتحقق على أساس علم الله. هذا لا يعني رفض مبدإ الاختيار في أعمال الإنسان؛

لأن كل شأن يتحقق وفقًا لما تحدد في علم الله وبكل اشتراطاته. إذن لو كان في العلم الإلهي أن يصدر «أ» عن فاعله بالاختيار، فإن تطابق العالم الواقعي مع علم الله يقتضي أن يكون الفعل « أ » عملًا نابعًا من الاختيار وليس عن الإكراه وتدخل الأسباب الخارجية.

على هذا، فإن تلك الأعمال الإنسانية التي نعتبرها طبيعية وغير إرادية، معلومةٌ عند الله بالميزات نفسها ويكون تحققها بتلك الخصائص لا محالة، وأن الأعمال الإرادية والنابعة من الاختيار الإنساني تتحقق وتتجلى بالضرورة على أساس الاختيار والإرادة الحرة؛ لأنه تقرر هكذا في العلم الإلهي. إيضاحًا لهذه الحقيقة نقول:

أولًا: إن علم الله هو ذاته بعينها وكما إن الذات الربانية هي السبب في خلق الكون وكافة المظاهر الخارجية، فإن العلم الإلهي أيضًا سبب في تحقق الخلق.

ثانيًا: لا تعني علية الذات الربانية في خلق العالم وتكوينه، غياب الأسباب والاشتراطات، لأن كل مخلوق يوجد بتوفر كافة قيوده وظروفه واشتراطاته وأسبابه.

ثالثًا: بما أن العلم الإلهي هو الذات الربانية نفسها، فإن علية العلم الإلهي لإيجاد العالم وأحداثه لا تعني غياب الأسباب والظروف، فكل حادث وأمر، يتحقق بكل القيود والظروف والأسباب القائمة في العلم الإلهي. لذلك وبما أن أحد اشتراطات العمل النابع من الاختيار هو أن يكون صادرًا عن الاختيار وحرية الإنسان، فسيكون كذلك في العالم المادي حتمًا. إذن لا تباين بين وجود العلم الإلهي والاختيار وحرية الإنسان[1].

---

(1) للمزيد من الاستقصاء في هذا المجال انظر: ميرداماد، **القبسات**، ص471ـ472؛ صدر المتألهين، **الأسفار الأربعة**، ج6، ص385؛ المصدر نفسه، تعليقة العلامة الطباطبائي، ص318، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، ص178.

5-3- الحل الثاني للتوافق والوئام

يقوم الحل الثاني الذي قبل به بعض المتكلمين المسيحيين، على أساس أبدية العلم الإلهي وخلوده[1]. ويدعمه متكلمون منهم «بوئتيوس» و«طوماس أكويناس» وأتباعه. وفقًا لهذه الرؤية، فإن الله وجود أبدي وخالد وليس مخلوقًا قد تقيد بنطاق الزمان. فالخلائق التي تدخل في دائرة الزمان، لها وجود يتكون بالتدريج وليس بإمكانها أن تتمتع بكل وجودها دفعة واحدة. فالخلائق المتسمة بصفة الزمان تعيش داخل حدوده وتسير تدريجيًا من الماضي نحو المستقبل. ولكن الله ليس كذلك وله وجود أبدي سرمدي.

يوجد تفسيران لأبدية الله وسرمديته[2]:

التفسير الأول هو أن الله وجود لا زماني أصلًا. ويعني تخطيه لقيود الزمان عدم ارتباطه زمنيًا بأحداث العالم المادي والخلائق المقيدة بإطار الزمان. مضافًا إلى أن الله لا يتأطر أيضًا بقيود زمانه الخاص به، أي ليس لديه زمان مادي وطبيعي ولا أي نوع آخر من الزمان.

وانطلاقًا من غياب العنصر الزماني بالنسبة إلى الله، فلا يمكن استخدام تعابير مثل قبل وبعد بشأنه وبشأن صفاته. إن كل الخلائق التي يمكن تحديدها بقيود الماضي والمستقبل من منطلق العالم المادي والوجود الزماني، متساوية لدى الله وكلها تتعلق بعلمه على حد سواء. حسب هذا التفسير، فإن العلم الإلهي لن يكون بالمعنى الأدق للكلمة السابقة. إذ لا ينبغي ولا يجوز استخدام تعابير زمانية كقبل وبعد والماضي والمستقبل بشأن علمه. فالماضي والمستقبل وقبل وبعد تصدق كلها على الخلائق المتأطرة بقيد الزمان فقط.

إن عدم دخول العلم الإلهي في نطاق الزمن يؤدي إلى أن تتعلق الأحداث

---

(1) enternity.

(2) للمزيد انظر المقال الآتي:

Nelson Pike, **Divine Omniscience and Voluntary Action**.

الحالية والسابقة واللاحقة سواسية بعلمه، بحيث وكأن جميعها حاضرة في حضرته. فالأفعال التي تجري في المستقبل، حسب رؤيتنا، ليست كذلك في رؤيته. يستطيع الإنسان أن يعمل خلافًا لما كان يعمل به حتى الآن وله الاختيار والإرادة الحرة وبأي طريقة يعمل، فإن الله عليم به، وكما إن علم مراقب خارجي للأحداث الماضية والحالية لشخص معين، لا يجعل منها أعمالًا جبرية ولا إرادية، فإن العلم الإلهي بتصرفات الإنسان الإرادية في المستقبل، لا تجعل تلك الأعمال جبرية وخارجة عن نطاق سيطرة الإنسان، إذ لا فرق بين الحاضر والماضي والمستقبل من منظار الوجود غير الزماني[1].

أما **التفسير الثاني** بشأن سرمدية الله وأبديته، فهو أن لله زمانه المختص به وإن كان خارجًا عن الأفق الزمني للعالم المادي، غير أنه مستمر وباق في زمانه الخاص به. وإن الأحداث الزمانية لهذا العالم وإن تقسمت إلى الماضي والحاضر والمستقبل؛ لكنها حاضرة في حضرته جميعًا وكأنها تقع في حضرته وإنه ناظر إليها على حد سواء باعتبار سرمديته وأبديته. إن تلك الأحداث لا تكون حاضرة عند حضرته لدى وقوعها فحسب، وإنما ستكون حاضرة عند حضرته وإلى الأبد، لأن الانتهاء والانتقال إلى الماضي يصدق فقط على الظرف الزماني للعالم المادي لا على الزمان السرمدي الرباني. وبما أنه لا ماضيَ ولا مستقبل لأي حادث من منطلق الزمان الرباني، فإن أي فاعل صاحب إرادة يفعل أي فعل بملء إرادته وذلك الفعل معلومٌ عند الله سبحانه وتعالى بوصفه فعلًا إراديًّا.

وفي هذا الصدد، يقول جان كالفن[2]:

عندما نعزو العلم المسبق بالأشياء إلى الله، فإن المراد بذلك هو أن كل شيء كان وسيكون موجودًا وإلى الأبد أمام الرؤية الربانية. فحسب علمه

(1) Thomas Aquinas, **The Knowledge of God from Summa Theological**, part I, question11; Boethius, **Divine For a Knowledge and Freedom of the Will Prose**,VI.

(2) John Calvin.

لا شيء يوجد في الماضي أو المستقبل؛ بل إن كل الأشياء حاضرة عنده ولا يعني هذا الحضور أنه يدرك ويفهم الأشياء عبر الصور الذهنية، كما هو الحال بالنسبة إلينا، عندما نستذكر الأشياء في خواطرنا؛ بل إنه عالم حقًّا بالأشياء ويشاهدها[1].

5-4- التقدير الرباني والاختيار عند الإنسان

حسب ما جاء بشأن سرّ تلاؤم السابق من العلم الإلهي مع الاختيار عند الإنسان من منظار الحكماء المسلمين، تتبين وبوضوح مسألة تلاؤم القضاء والقدر الربانيين مع إرادة الإنسان واختياره. يعني التقدير الرباني أن كل حادث يتحقق بالاستناد إلى أسبابه وظروفه وأن الله عليم بالأحداث وأسبابها. فلا وقوع لأي حادث خارج التقدير الرباني ولا حدوث لأي شيء دون أسباب محددة. وإن الله يحقق ما يريد تحقيقه من خلال أسبابه:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمۡرِهِۦۚ قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا﴾[2].

ما يراد به من وراء عبارة «لكل شيء قدرًا» والحديث عن وجود الشيء بتقدير من الله، هو أن لكل شيء سببه وأن الله الذي هو عالم مطلق، بيده رأس سلسلة الأسباب وعليم بتقدير كل الأشياء ويظهر كل شيء وفقًا لتقديره وقدره.

ينطبق التقدير الإلهي على الأعمال الإرادية الإنسانية أيضًا، بمعنى أن الله عالم بأسبابها وظروفها ولكون الإرادة والاختيار من ضمن قيود وشروط أي عمل، فإن تلك الأعمال في تمظهرها، تتحقق حسب التقدير الإلهي وعبر الإرادة والاختيار.

تؤكد الروايات الإسلامية أيضًا على تلاؤم التقدير الرباني مع الاختيار

---

(1) H. B. J. Rowe, **Philosophy of Religion**, p. 47.

(2) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج2، ص568.

الإنساني، رافضة الفهم الخاطئ لبعض الذين يعتبرون التقدير الإلهي، إكراهًا للإنسان. منها رواية عن الإمام علي (ع)، حيث قال الإمام ردًّا على من سأله عن الجبر والاختيار:

«لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين»، فقال السائل: «كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟» فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنه كان قضاء حتمًا وقدرًا لازمًا؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب»[1].

6- الجبر الفلسفي

يرى بعض المفكرين أن القبول بقانون العلية وتوسيع نطاق «الحتمية»[2] لتشمل الظواهر والحالات النفسية لدى الإنسان، لن يدعا مجالًا للاعتقاد بتمتع الإنسان بالاختيار والإرادة الحرة. المراد به من الحتمية هو أن كل حادث قد تعين واقتُضي وجوده مسبقًا، بمعنى أنه اقتُضي وجوده عبر الظروف والأسباب المسبقة، بحيث لا يمكن أن يحصل ويتحقق دون تلك الأسباب والعوامل. إن «الديترمينية» (الحتمية) هي الإيمان بقانون السببية العامة نفسه ومضمونها الإذعان بوجود سبب محدد لكل ظاهرة، سواء كان ذلك السبب ماديًّا أم ذهنيًّا ونفسيًّا، طبيعيًّا كان أم ميتافيزيقيًّا، وسواء كنا نستطيع معرفته أم لا[3].

طبيعيًّا ما يتمخض عن الاعتقاد بالحتمية هو أنه ومن خلال العلم بأسباب كل ظاهرة، يصبح بالإمكان التنبؤ بوقوعها وبشكل حتمي قبل تحققها. ووفقًا لما جاء عن الحتمية، يمكننا الآن إيراد براهين من يعتقدون بوجود التباين بين الحتمية والاختيار عند الإنسان:

---

(1) مطهري، توحيد، ص 380.

(2) Detrminism.

(3) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p. 322.

أولًا: إذا صحّت الحتمية، فسيصبح كل عمل إنساني ضرورة علية من خلال الأحداث أو الحالات السابقة.

ثانيًا: إذا أصبح الأمر على هذا النحو، فلن يكون بمقدور المرء أن يعمل على نحو مختلف، أي أن يقوم بعمل ما خلافًا لما تقتضيه الأسباب والأحداث والظروف السابقة.

ثالثًا: كل من يستطيع العمل خلافًا لما اقتضته الأسباب، ولو في بعض الأمور، سيكون هو من يملك الإرادة الحرة والاختيار.

رابعًا: وفقًا لما تقدّم، وعلى أساس الحتمية فلا يوجد إنسان يتمتع بالحرية والاختيار[1].

الرد المتداول على هذا التناقض هو: أن تعلق عمل ما بالفرد هو نتيجة لاختياره في القيام بأعماله. كما كان بإمكانه عدم القيام بذلك العمل. وتجنُّب القيام به يمكن، فقط في حال اتخذ الفرد قرارًا بهذا الصدد واختار تجنبه. وفي كل الأحوال، فإن حق الاختيار يبقى محفوظًا للفرد كما إن الحتمية تبقى محفوظة أيضًا. لأنه من المستحيل تحقق عمل ما دون سبب معين وأن اختيار الفرد هو السبب في تنفيذ ذلك العمل. بعبارة أخرى: إذا ما تساوت وتشابهت ظروف القيام بعمل « أ » مع ظروف عدم القيام به، ففي هذه الحالة ستكون شبهة عدم التلاؤم والتناقض بين الحتمية واختيار الإنسان قائمة وقوية. والحقيقة أن ذلك لن يتحقق وأن الأسباب والظروف لا تكون متساوية في كلا الحالتين. عند تنفيذ العمل « أ » يوجد في الفاعل نفسه شيء ما تحت عنوان إرادة القيام بعمل « أ » وهي أحد أسباب تنفيذه. في حين إذا قرر الفرد عدم القيام بالعمل هذا، فثمة أسباب وظروف تتكون في نفس المرء تحت عنوان تجنب القيام بالعمل « أ ». من هنا، فإن الفرق في

(1) Gary Watson (ed.), **Free will**, p. 2.

الأسباب والعوامل يؤدي إلى الفرق في الأفعال، ولذلك فإن الإنسان وفي الوقت نفسه الذي لديه فيه القدرة على القيام بالأعمال بأشكال مختلفة، لا تكون في الوقت نفسه أفعاله وأعماله دون أسباب وعوامل.

يؤكد أنصار فكرة عدم التوافق، على وجود جبر فلسفي، قائلين: حتى إذا سلمنا بأن الفرق في الظروف وظهور الإرادة والرغبة الجديدة يفضي إلى القيام بأعمال مختلفة، لكن هذه المقولة لا تساعد في الدفاع عن فكرة الاختيار عند الإنسان؛ لأن القرار والقصد والرغبة والاختيار هي ظواهر لكل منها أسبابها وعواملها. عندما يتبلور في المرء القصد والإرادة للقيام بعمل «أ»، فالسبب في ذلك هو أن أسبابًا وظروفًا مادية ونفسية وميتافيزيقية خاصة قد تسببت بظهوره وبروزه. وإذا ما تعلق الاختيار والرغبة والقصد والإرادة عند الإنسان بترك العمل وتجنبه فإن ذلك هو بسبب الأسباب الخاصة التي تؤدي إلى ظهور مثل هذه الإرادة في نفس المرء. وبما أن تبلور هذه الأسباب وظهورها، لا يخضع تمامًا لإرادة الإنسان، إذن فلا معنى للاختيار والحرية عند الإنسان، ولذلك، إذا اطلع شخص ما على الأسباب والظروف السابقة لأعمال فرد ما، فسيكون بإمكانه التنبؤ بكافة تصرفاته النابعة من الاختيار.

الحقيقة أنه إذا كانت كافة الأمور النفسية التي تحصل في نفس المرء قبل حركة عضلات الجسم والقيام بعمل ما، غير خاضعة لإرادة الإنسان وكانت مثل أجزاء سلسلة تتوالى واحدة تلو الأخرى جبريًّا وقهريًّا ولاإراديًّا، فلا سبيل سوى الرضوخ لشبهة الجبر الفلسفي. يتصور الإنسان في ذهنه أمرًا ما وبعد التأكد من جدواه، يتكون بداخله لاإراديًّا، حافز للحصول على ذلك الشيء. يمهد هذا الحافز بدوره الأرضية الطبيعية لتبلور التشوق لدى الإنسان. يشتد هذا التشوق تدريجيًّا وشيئًا فشيئًا وينضج بداخل الإنسان إلى أن تتحرك عضلات الجسد قهريًّا على أثر هذا الشوق والنزعة المؤكدة

(الإرادة)[1]. وكل تلك المراحل النفسية ـ انطلاقًا من مرحلة العلم ووصولًا إلى مرحلة النزوع والشوق المؤكد ـ هي خارجة عن إرادة الفرد وبعبارة أخرى: إن تلك المراحل تتشكل داخلنا جبريًّا وبالاضطرار[2].

لعل دراسة المراحل النفسية والذهنية لدى الفاعل قبل قيامه بعمل ما ودراسة أسباب تلك المراحل وعواملها بدقة، هي الخيار المنطقي الوحيد أمامنا لإزالة تلك الشبهة والدفاع عن الاختيار والإرادة الحرة. هنا لا بد من الاعتراف بأن الجذور المرتبطة بظهور تصور الفعل والحافز والدافع وحتى النزعة النفسية للقيام بعمل ما في نفس الفرد، ليست اختيارية ولا ترضخ لإرادة الأفراد. فكل هذه الشؤون النفسية تتكون لدى الأفراد نتيجة لأسباب ودوافع معينة ولا تتساوى الحالات النفسية لدى أبناء الجنس البشري اتجاه القيام بعمل ما، انطلاقًا من الفوارق الفردية والفروق في الظروف التربوية والمستوى الاجتماعي وسائر الفوارق في الشخصيات. فتصور عمل ما لدى شخصية «ألف» يخلق لديها رغبة ونزعة، في حين أن مثل هذا التصور لن يكون لديه الأثر نفسه في شخصية (ب).

تكاد تتكرر المراحل نفسها السيكولوجية الإنسانية عند الحيوان أيضًا،

---

(1) لا يتفق الجميع على أن الإرادة هي التشوق المؤكد نفسه. وثمة من يرى أن الإرادة حالة نفسية تتحقق داخلنا بعد اشتداد التشوق.

(2) كما جاء، فإن العديد من الحكماء يرون أن هذا يكفي ليصبح الفعل اختياريًّا، لأننا في حال تقسيم الفاعل إلى طبيعي وجبري واختياري، فإن وجود الدافع والرغبة والإرادة عند كل فاعل، يخرجه من دائرة الفاعل الطبيعي والجبري لأن في حالة الفاعل الطبيعي (كعمل الإحراق بالنسبة إلى النار) يتم الفعل حسب ما تقتضيه طبيعة الفاعل، دون تدخل الإحساس والإرادة والرغبة. وعند الفاعل الجبري، فإن علاقة الفاعل بالفعل هي علاقة الأمر العرضي بالموضوع. كأن إذا حرّك زيد يد حسن، ففي هذه الحالة، لا يمكن إسناد حركة اليد إلى حسن. إذن فالطبيعة الفاعلية لدى الإنسان اتجاه حركاته الاختيارية تتفاوت عن النمطين الآخرين من الفاعلية وهذا يكفي ولا حاجة لكي تكون إحدى أو كل المراحل النفسية للعمل، اختيارية وغير قهرية) (انظر: الأصفهاني، **نهاية الدراية**، ج1، ص171؛ الكاشاني، **علم اليقين**، ص199).

حيث يتجه إلى عمل تميل طبيعته نحو القيام به. يكمن الفرق الأساس بين الإنسان والحيوان في ما يشكل جوهرة العمل الاختياري. ففي الإنسان تتكون مرحلة قبل حركة العضلات، لا تحصل لدى الحيوان وهي عبارة عن مرحلة «الاختيار». فالإنسان لا يبادر بعمل ما بمجرد تكوّن الشوق لديه وازدياده بعبارة أخرى: إن الشوق والنزوع لدى الإنسان ـ وإن كان شديدًا ـ لن يكون السبب التام في حركة عضلاته، لأن الإنسان يمتلك قوة الاختيار ولديه المقدرة على مقارنة الرغبات المتعارضة وتفضيل رغبة على أخرى ويقوم بعمل يتطابق والاختيار. والدليل على ذلك، هو أن الإنسان أحيانًا وخلافًا لرغبته الشديدة يدير ظهره لكافة رغباته وأشواقه الطبيعية والمادية، من أجل أهدافه وطموحاته السامية. وبسبب هذا الأمر فإنه يتحمل المسؤولية الأخلاقية عن أعماله وما يفعله.

إن هذا الاختيار يصدُق على أي جزء من أفعال أنفسنا. ويتكوّن في الذهن عبر الذات الإنسانية. وخلافًا لحالات الشوق والنزعات والدوافع التي تتكون طبيعيًا ونتيجة لأسباب معينة في الذهن الإنساني، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى «الاختيار»، حيث إن الفاعل، هو الإنسان نفسه وقدرته على الاختيار. إن الأسباب والعلل الطبيعية والرغبة والنزوع هي مجرد عوامل تمهد الطريق ولا يمكن أن تكون السبب الرئيس والنهائي للاختيار بل إنها توضع ضمن اشتراطات تحقيقه. ويمكن اعتبارها في نهاية المطاف «عوامل ترجيح» تعزز الاختيار للقيام بعمل ما. وثمة فرق واضح بين «المرجِّح» و«السبب»[1].

بناء على ما تقدم، يتبين أن الإنسان هو الذي يوجد الاختيار وهو مصدره وأنه ليس مجرد وعاء وبؤرة تصدر عنه الأفعال دون أيّ إرادة وقصد. إن مثل هذه القراءة لا تتعارض مع الحتمية ولا ترفضها لأنها لا تنفي وجود

---

(1) طرح هذا الحل في حديث ميرزا النائيني مع بعض الفروقات. (للمزيد انظر: النائيني، **فوائد الأصول**، ج1، ص131 ـ 133).

السبب لاختيار عمل ما، لكنها تصر على أن السبب وراء ذلك هو النفس الإنسانية وأن الاختيار هو فعل النفس وإملاؤها. وليست الظروف السابقة هي التي تحدد قطعيًّا ما يصدر عن الإنسان لاحقًا. هذا خلافًا للفلاسفة الجبريين الذين كانوا يرون صدور الفعل يكمن في أسباب وعوامل خارجة تمامًا عن سيطرة الإنسان. من هنا، فإن الاختيار الإنساني يتوافق مع الحتمية ولا يتطلب الدفاع عنه، ضرورة رفض قانون العلية أو نفي عموميتها والإيمان بغياب العلية في الأفعال الإرادية.

إذن ومن خلال معرفة طبيعة المرء وشخصيته وظروفه الاجتماعية والفردية، يمكن الحديث إلى حد معين فقط بشأن كيفية تصرفاته الإرادية، دون أن نستطيع إصدار أحكام أو التنبؤ قطعيًّا بهذا الصدد، لأن اختيارات المرء هي نتيجة لنفسه وليست نتيجة لمواصفاته وأوضاعه الفردية والاجتماعية المعلومة. إن مثل هذه الأوضاع والمميزات الفردية تقوده نحو اختيارات معينة، أي قادرة على «تفضيل» اختيارات محددة، لكنها لن تجبره على تلك الاختيارات. فلذلك يمكن الحديث فقط بالظن عن التصرفات اللاحقة للإنسان ولا يمكن التنبؤ بها.

7- الجبر الاجتماعي

غالبًا ما يتردد الحديث عن الجبر الاجتماعي عند أنصار «أصالة المجتمع». توجد قراءتان مختلفتان تمامًا بشأن أصالة المجتمع. تميل القراءة الأولى إلى أن المجتمع يؤثر بشكل عميق وشامل على الفرد وتعتقد بأصالة علم النفس الاجتماعي، بعيدًا عن معناها الفلسفي. والمراد به من أصالة المجتمع في مفهوم علم النفس الاجتماعي هو أن الفرد يتأثر إلى حد بعيد بالمجتمع نتيجة للحياة الاجتماعية ويتلقى المزيد من التأثيرات في كافة أبعاد حياته وجوانبها. إن ظروف المجتمع الذي يعيش فيه الفرد تحدد أساليب سلوكياته وتصرفاته وخلقياته ورؤاه وعلومه ومعارفه. ومن أجل تأطير هذه العوامل الاجتماعية المختلفة التي تتأثربها كافة أبعاد الفرد،

يصنفها علماء الاجتماع تحت مقولتين عامتين هما «الصلات الاجتماعية» و«المعتقدات المشتركة».

تشتمل الصلات الاجتماعية على عناصر كالميزات والفوارق الاجتماعية والوضع العائلي للفرد وموقع إقامته (مدينة أو قرية) وديانته وطائفته الدينية والعشرات من الأسباب والعوامل. من جهة أخرى، يقوم كل مجتمع على قيم وأحكام وقوانين معينة لا تحدد التصرفات السليمة والخاطئة فحسب، وإنما تحدد أسمى الأهداف والغايات أيضًا. وهذه القيم والأحكام والقوانين والشرائع المعينة والخاصة هي التقاليد الثقافية لدى مجتمع ما، تتوارثها الأجيال. من هنا، فإن الفرد وقبل الولادة مستعد لأن ينظم حالاته النفسية وأفكاره على نسق معين. تدخل هذه التقاليد الثقافية في خانة «المعتقدات المشتركة». إن المجتمع ومن خلال هذين العنصرين الغالبين والمهيمنين أي الصلات الاجتماعية والمعتقدات المشتركة يربي الفرد ويجعله صاحب شخصية معينة ولهذا السبب بالذات فإننا نجد أن الفرد وفي كثير من الأحيان، قد استوحى رؤاه ووجهات نظره من المجتمع وليس من خلال الشعور والمشاهدة والاختبار والتجربة والتفكير الفردي. ولا شك في أن القيم القانونية والأخلاقية والجمالية المقبولة لدى أي فرد، تتأتى من المجتمع في كثير من الأحيان.

أما القراءة الثانية لأصالة المجتمع فهي تعني التمتع بالوجود الحقيقي (الأصالة الفلسفية). فحينما يدور الحديث عن أصالة الفرد أو المجتمع بمعناه الفلسفي، فإن المقصود به هو التساؤل عما إذا كان الفرد يتمتع بوجود حقيقي مادي والمجتمع يتمتع بوجود اعتباري غير حقيقي أو خلافًا لذلك، فإن المجتمع هو صاحب الوجود الحقيقي والفرد هو طفيلي تابع له، أو أن كليهما يحظيان بوجودين حقيقيين؟

تؤكد الاتجاهات الاجتماعية التي تؤمن بتأصيل المجتمع، على الطابع الجماعي للظواهر الاجتماعية، معتبرة المجتمع واقعًا عينيًا، يتميز عن

الأفراد الذين يشكلونه وله تأثيرات وخواص منفردة لا توجد في الأفراد. بعبارة أخرى: يضع هؤلاء المجتمع في المرتبة العليا عند الحديث عن العلاقة بين الفرد والمجتمع، معتقدين بأن المجتمع هو الوحيد الذي لديه واقع متأصل وأن واقع الفرد يتبع واقع المجتمع. وكما إن الفرد هو عبارة عن كل يتألف من أجزاء عدة، وله حياة موحدة، فإن المجتمع الإنساني أيضًا يتألف من الأفراد وله حياته الخاصة به، وأن مجموعة من الأفراد المتفرقة لا تتمتع بمثل هذه الحياة. هذه الحياة الخاصة بالمجتمع هي مختلفة عن الجمع بين حياة الأفراد الذين يشكلونه[1].

يؤمن كل من «هيغل» (1770ـ1831) الفيلسوف الألماني الشهير و«برودن» (1809ـ1865) وآغوست كونت (1798ـ1857) الفيلسوفين وعالمَي الاجتماع الفرنسيين، بأصالة المجتمع بمعناه الفلسفي. حسب رؤية برودن، فإن المجتمع كائن حي صاحب ذكاء ونشاط خاص ويقوم على قوانين يمكن اكتشافها عبر المشاهدة فقط. آغوست كونت أيضًا يعتبر المجتمع فردًا صاحب وجود خارج عن وجود الأفراد[2].

على الرغم من اختلاف مذاهبهم، يجمع أنصار الأصالة الفلسفية للمجتمع على أن للمجتمع شاكلة ووحدة حقيقية. وإذا كان المجتمع هيكلة حقيقية، فستكون لها انعكاسات ومميزات لا يمكن ملامستها حتى عند الأفراد أيضًا. فلذلك، تحكمه قوانين خاصة ولا بد من أن يكون موضوعًا للمعرفة بشكل مستقل ولا يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية من خلال تحليل سلوكيات الأفراد وتصرفاتهم.

يذهب بعض دعاة نظرية أصالة المجتمع إلى أبعد من ذلك، بحيث ينفون وجود الظواهر السيكولوجية والفردية الخالصة أصلًا. يعتقد هؤلاء أن لا وجود لإنسان غير اجتماعي وإذا وُجد، فإنه لن يكون متمتعًا بالهوية

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن**، ص43ـ47.

(2) جورج گورويچ، **تاريخ مختصر جامعه شناسى**، ص20، 27ـ28.

الإنسانية. فالفرد ومن دون المجتمع سوف لن تكون له لغة وتفكير والفرد الذي يفتقد اللغة والتفكير إذا وُجد، فليس بإنسان[1]. فملخص القول إن الجبر الاجتماعي الذي يرتكن إلى الأصالة الفلسفية للمجتمع، يرتكز على فرضيتين هما:

الأولى: أن المجتمع له وجودٌ خارجيٌّ وحقيقيٌّ.

الثانية: وهذا الوجود الخارجي، له قوانينه المستقلة والخاصة به، والمختلفة عن القوانين التي تحكم الأفراد.

قراءة نقدية في الجبر الاجتماعي

في قراءة نقدية للجبر الاجتماعي، نقف أولًا عند التحليل الأول بشأن أصالة المجتمع. قد لا يختلف اثنان على التأثير الشامل الذي تتركه البيئة الاجتماعية على تكوّن شخصية أي فرد من أفراد المجتمع. ففي الكثير منْ الأحيان، يجعل الفرد إرادته مستسلمة وخاضعة للعوامل والأسباب الاجتماعية. لكن ذلك لا يعني أن الإنسان يرضخ للمعتقدات المشتركة والعلاقات الاجتماعية وهذا لسببين:

السبب الأول: كما ورد في الجانب الذي تناولنا فيه الطبيعة الإنسانية، ثمة كثيرٌ من الأسباب والعوامل التي تسهم في تكوّن شخصية الفرد وتشكلها، منها الميول والرغبات والنزعات الفطرية والوراثة والبيئة الاجتماعية والتربية والظروف الجغرافية والإقليمية الخاصة والتجارب والهزائم والنجاحات الفردية. إذن، العامل الاجتماعي ليس العامل الأوحد في تكوين شخصية الفرد. فالذين يدافعون عن الجبر الاجتماعي، يتجاهلون دور كل تلك العناصر والأسباب والعوامل في خلق شخصية الفرد وتكوينها.

والسبب الثاني: لا يتنافى تأثير تلك العوامل ونفوذها، مع الاختيار

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن، ص 51.

والإرادة الحرة لدى الإنسان ودوره الحيوي والمصيري. فالإنسان وعلى الرغم من تأثره بتلك الأسباب والعوامل، لن يستسلم أمامها؛ بل يستطيع الصمود في وجه ما تفرضه وأن يسلك الطريق الذي يختاره بنفسه. فالصلات والمعتقدات الاجتماعية المشتركة لا تحدد اختيارات الفرد وسلوكياته نهائيًا، وإنما تمهد الطريق أمامه كي يفضّل اختيارات وسلوكيات بعينها على اختيارات أخرى.

يصطدم التفسير الثاني لأصالة المجتمع بجدار إشكاليات جدية منها:

الإشكالية الأولى: على الرغم من أن أبناء الجنس البشري يشتركون في بعض المعتقدات والمشاعر والتقاليد الأخلاقية والمواثيق الاجتماعية والطقوس نتيجة لحياتهم الاجتماعية، إلا أن هذه المعتقدات والمشاعر والسلوكيات المشتركة لا تدل على الإطلاق، على وجود روح جماعية موحدة عنوانها المجتمع. روح يكون لها وجود خارجي باعتبارها واقعًا قائمًا، تفرض سلطتها على كافة الأفراد. لأن مثل هذا النمط من الاتحاد الذي نراه في الكثير من المجتمعات، هو اتحاد مفهومي وماهوي وليس فرديًا وخارجيًا. فأفراد مجتمع ما يميلون إلى الفن والأدب مثلًا، بينما يتسم مجتمع آخر من خلال شجاعة أفراده وسخائهم ويتميز شعب آخر بالرضوخ والقبول بالظلم، في حين توصف أمة أخرى بطابعها الثوري ورفضها للظلم والظالمين.

إن هذه السمات والخصائص التي يتصف بها مجتمع ما بصورة مشتركة وموحدة، هي في الحقيقة سمات وميزات لكل فرد من أفراد المجتمع. أي تتعدد الأوصاف بعدد أفراد ذلك المجتمع ويتعدد الموصوفون بتعدد الأوصاف. إذن فنحن وجوديًا وفي واقع العالم لسنا أمام واقع واحد وفرد عنوانه الموصوف، غير أن الذهن ينتزع من تلك السمات العدّة، مفهومًا وماهية موحدة عنوانها المجتمع ويوظف ذلك الوصف للمفهوم الذهني للمجتمع، بدلًا من استخدامه لكل فرد من أفراد ذلك المجتمع وبناء على

ذلك يقال: إن ذلك المجتمع يتسم بالشجاعة أو السخاء، مع ملاحظة أن تلك العبارة دالة على وجود تلك السمة في كل أفراد المجتمع. إذن فالمجتمع يتمتع بوحدة مفهومية وماهوية وليس وحدة خارجية وفردية.

لا يختلف الأمر بالنسبة إلى الأوصاف المشتركة في المجتمع. فسمات مثل السخاء والشجاعة ورفض الظلم أو الاستسلام له هي واقعيات تتبلور في كل فرد من أفراد المجتمع وليس السخاء مثلًا كائنًا مستقلًّا، كأفراد المجتمع. فوحدة هذه الأوصاف والسمات هي وحدة مفهومية كوحدة المجتمع ليس إلا.

الإشكالية الثانية: بشأن الأصالة الفلسفية للمجتمع تتمثل في أن من يتعايشون مع بعضهم ويشكلون مجتمعًا ما، لا يكوّنون تركيبة حقيقية بل إن تشكيلتهم اعتبارية غير حقيقية. والمعنى المراد بالتشكيلة الحقيقية هو ولادة كيان موحد محدد وجديد عبر تراكب الأجزاء، يحمل خواصًا ومواصفات تختلف تمامًا عن خواص الأجزاء. فتواجد الأفراد إلى جانب بعضهم لا يخلق مثل هذا الكيان الجديد؛ لأن من خلال هذا التواجد لا تنصهر كيانات أولئك الأفراد في الكيان الجديد، كما لا يتبلور كيان جديد عنوانه المجتمع إلى جانب كياناتهم. فقوانين المجتمع وخصائصه تستمد وجودها من إثبات كيانه الحقيقي ولأن المجتمع هو كيان اعتباري وليس تشكيلة حقيقية، فلن تكون له قوانين وخصائص مادية وواقعية مستقلة عن الأفراد.

8- الجبر الفيزيولوجي

لقد آلت التطورات العلمية في المجالات الفيزيولوجية والوراثية، مصحوبة برواج المادية، إلى الاعتقاد بالجبر الفيزيولوجي اتجاه الإنسان. يميل إلى مثل هذا الجبر، كل الذين يرفضون وجود الجوهرة الروحانية في الإنسان، معتبرين الإنسان مجرد نظام بقدرات محددة ومعينة وأن الكثير من قدراته وخصائصه هي وليدة العوامل الوراثية وبالتالي يبررون كافة حالاته

النفسية والذهنية من منطلق أنها حالات «عصبية-فيزيولوجية»[1].

تنطلق هذه الرؤية من أن الإنسان نظام وتشكيلة، حالها حال أي جهاز بتعقيداته الكثيرة، حيث تحكمه قوانين عامة. وتتولى الحالات العصبية مسؤولية توجيه حركات هذا الجهاز العملاق وأن التفاعلات الكيميائية والفيزيائية داخل النظام العصبي في الجسم، هي السبب وراء حركة العضلات والقيام بأفعال كالتنفس والتحدث. ومن خلال المعرفة التامة بالآليات الباطنية لهذا النظام المعقد، يصبح بالإمكان تفسير كافة أفعاله وحركاته على أساس قانون العلية ومن ثم التنبؤ بأفعاله اللاحقة في ظروف محددة وخلق أجواء معينة عبر المحركات الخارجية والتأثير على آليات نشاط الجسم وإيجاد تغييرات كهروكيميائية بداخله، كي يقوم بتصرفات وسلوكيات محددة[2].

ومثل هذه القراءة تلغي إمكانية تقديم «تفسير هادف وممنهج»[3] لسلوكيات الإنسان وتصرفاته. فحسب التفسير الهادف لتصرفات الإنسان: يتغيّى الإنسان غايات محددة عبر القيام بأفعاله الاختيارية. يؤمن الإنسان بأن الفعل «ألف» سوف يبلغه إلى الغاية «باء». وعلى هذا يبادر بالقيام بفعل «الف» ويختار القيام به بكامل وعيه وقصده وبإرادته واختياره. غير أن حسب التفسير العصبي الفيزيولوجي حيال الإنسان وأفعاله، فإن لا معنى لمفاهيم مثل القصد والغاية والرغبة والاختيار أصلًا. فهذه الأمور ليست الاشتراط الكافي لتحقق الفعل الأخلاقي فحسب، وإنما ليست الشرط الضروري لتحقيقه أيضًا. وسوى التفاعلات الفيزيائية والكيميائية والتيارات

---

(1) Neurophysiological.

(2) هذا الفهم اتجاه الإنسان موجود عند السلوكيين أكثر من أي مدرسة فكرية أخرى. فالسلوكيون يصورون الإنسان وكأنه سيارة، أي نظام معقد يتصرف بأساليب مقننة. وحسب رؤيتهم، فالإنسان نظام منتظم ومبرمج بعفوية وحيوية وإبداع وأنه كالترموستات أو جهاز تنظيم الحرارة يتجاوب بانفعال مع المحركات الخارجية. (دوآن شولتس، **روان شناسى كمال**، ص7-8).

(3) purposive explanation.

المغنطيسية في النظام العصبي، لا وجود لأي شيء نطلق عليه عنوان القصد والرغبة والإرادة والاختيار في باطن الإنسان[1].

انطلاقًا من أن هؤلاء يعتبرون الاستمتاع والتشوق والعلم والإرادة والاختيار مجرد حركات كهروكيميائية داخل الدماغ وسلسلة الأعصاب، فمن الطبيعي جدًّا أن يميلوا نحو العقيدة الجبرية؛ لأن في هذه الحالة، أخلاقيًّا لا يمكن اعتبار الإنسان مسؤولًا عن أعماله وبذلك تصبح مفاهيم مثل الأجر والعقاب فارغة من أي معنى ومغزى. ردًّا على التساؤل بشأن الأسباب التي تدفع الإنسان نحو القيام بالجريمة، يقول أنصار الجبر الفيزيولوجي إن حصول عملية كهروكيميائية معينة بداخل دماغه تتسبب بتحريك عضلاته ومن ثم المبادرة بارتكاب الجريمة. وإذا سأل سائل عن الأسباب وراء حصول مثل هذه العملية داخل دماغه، فسيردون بأن ثمة حادثًا فيزيولوجيًّا أو محركًا خارجيًّا أو عملية كيميائية وكهربائية قد تسببت ذلك وأن كافة الوقائع المادية بداخل الدماغ والأعصاب ليست إرادية واختيارية كي نعتبر الفرد نتيجة لها مسؤولًا عن عمله وبالتالي يستحق العقاب.

بناء على هذه القراءة، فإن الفوارق في تصرفات الأفراد ناجمة عن التفاوت في تركيبتهم الفيزيولوجية. وتنبع هذا الفوارق إما من الفوارق الوراثية وإما نتيجة للمؤثرات الخارجية في النظام الفيزيولوجي لأي فرد. وفي كل الأحوال، لا دور للفرد في تكوين النظام الفيزيولوجي للجسم، كما يقولون.

قراءة نقدية للجبر الفيزيولوجي

لعل أبرز الإشكاليات الواردة على هذه الرؤية حيال الإنسان، هي تجاهلها للبعد الروحي وغير المادي في الإنسان. لقد أثبتنا في الجزء

---

(1) للمزيد انظر: مقال مالكولم بالمعطيات الآتية:
Gary Watson (ed.), **Free will**, p. 129-136.

الثاني من الكتاب، مستعينين بالبراهين الفلسفية والتجريبية، وجود الجوهر الروحي وغير المادي الذي هو مصدر مشاعر الإنسان وإدراكاته وقد اتضح لدينا أن العلم والقصد وسائر الحالات الذهنية والنفسية، لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الحالات الجسدية والفيزيولوجية، لأنها أحوال النفس وأفعالها. تتلازم كافة الحالات النفسية مع حصول بعض الحالات الفيزيولوجية والكيميائية داخل الجسم، بيد أن طبيعة هذه الحالات النفسية والسيكولوجية تختلف تمامًا عن الحالات والمسارات الفيزيولوجية.

لا شك في أن الترابط الوطيد بين الحالات النفسية والميزات الجسدية، يجعل المشاكل أو الفوارق الجسدية أو الوراثية، تدفع باتجاه بروز فوارق روحية أو سلوكية بين الأفراد، غير أن هذه التأثيرات ليست في مستوى تجعل كافة حالات الإنسان في حياتيه الفردية والاجتماعية تابعة لتلك الميزات الطبيعية والفيزيولوجية، بحيث يفقد الإنسان اختياره وتزول عنه القدرة على اتخاذ القرار والاختيار.

حتى إذا سلمنا بأن الخصائص الروحية لكل شخص تتأثر بأعداد الجينات أو نظامها ووضعها، كما هو الحال بالنسبة إلى الخصائص الجسدية، لكن ذلك لا يسمح لنا بأن نزعم أن الجينات والكروموزومات في أي فرد وشاكلته الجسدية تتحكم ببنيته الروحية وحالاته النفسية. إن الأثر الوحيد الذي تستطيع الجينات أو الكروموزومات أن تتركه على النظام الروحي والنفسي لدى الإنسان، هو تعزيز أو تقويض بعض سماته الروحية ليس إلا. فالفوارق الفيزيولوجية والوراثية عند مختلف الأفراد تجعل بعض الرغبات لديهم مختلفة في الشدَّة والضعف أو تجعل ظروف تبلور بعض المواصفات والسجايا مختلفة لدى الأفراد وكل ذلك لن يكون بمعنى إلغاء الاختيار في الإنسان.

9ـ الأمر بين الأمرين

خلافًا للمعتزلة الذين يعتقدون بالاختيار المطلق والحرية الكاملة للإنسان، جاعلين الإنسان مستقلًّا في أفعاله وأعماله، رافضين أي دور لله في صدور أفعال الإنسان، وخلافًا للأشاعرة الذين يميلون إلى العقيدة الجبرية، معتبرين الله عزّ وجل الفاعل الحقيقي والمباشر لأعمال الإنسان، فإن خطاب الأئمة المعصومين (ع) يرفض الجبر والتفويض المطلقين، مقدمًا عقيدة «الأمر بين الأمرين» أي ما يكون بين الجبر المطلق والاختيار والاستقلال المطلق كبديل لكلتا العقيدتين.

يقول الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع): «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين»[1].

كما يقول الإمـام علي بن أبي طالب، ردًّا على سـؤال بشأن القضاء والقدر: «لا تقولوا وكلهم الله إلى أنفسهم فتوهنوه، ولاتقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله وكل سابق في علم الله»[2].

إن المقصود من الأمر بين الأمرين هو أن الإنسان ليس مختارًا تمامًا، بحيث لا ترتبط أفعاله بالله سبحانه وتعالى، وأن الإرادة الإلهية والمشيئة الربانية لا تقيد أفعاله وإرادته واختياره بشكل تام. حسب الأمر بين الأمرين، فالأفعال الإراديـة التي تصدر عن الإنسان، إنها وفي الوقت نفسه الذي تصدر باختياره، لكنها من فعل الله وأن الإنسان يتمكن من القيام بالأفعال، بمقدار إرادته الأزلية وبإذن الله ومشيئته. بعبارة أخرى: ليس الإنسان كائنًا مستقلًّا عن الله، كي يقيد قوته وإرادته وإرادة الله وأن يكون قادرًا على القيام

---

(1) مطهري، **توحيد**، ص362؛ الكليني، **الأصول من الكافي**، ص160. وقد روى أهل السنّة فحوى هذه الرواية عن الإمام علي بن أبي طالب (ع). (انظر: المتقي الهندي، **كنز العمال**، ج1، ص349.

(2) المجلسي، **بحار الأنوار**، باب القضاء والقدر، ص95.

بالأفعال، دون الحاجة لله ومستقلًا عن إرادته وإذنه. من هذا المنطلق، فإن المعتزلة ومن خلال الاعتقاد بالاختيار المطلق للإنسان وإحالة أموره له، يقيدون القوة المطلقة والإرادة الإلهية لله سبحانه وتعالى.

لا تتوافق الرؤية الشيعية بشأن الجبر والاختيار مع رؤية الأشاعرة بشأن الجبر المطلق أيضًا. إذ إنّ الأشاعرة لم يتوصلوا إلى إدراك التوحيد الأفعالي بشكل سليم ولم يستطيعوا التوفيق بين حكم الإرادة الربانية والاختيار الإنساني.

إن الإنسان وكسائر كائنات نظام الكون، يتحرك ويحيا بإذن الله ومشيئته وإرادته ومن هنا، فإنه ليس مختارًا تمامًا ولا يمتلك أفعاله بشكل كامل وأن اختيار الإنسان هو في سياق إذن الله وإرادته ومشيئته الأزلية.

إذا تجاوزنا مرحلة علاقة الله والإنسان، فإن الأمر بين الأمرين يتجلى في مجالات وحقول أخرى. فالإنسان كائن تسهم في شخصيته وسلوكياته العديد من العوامل والأسباب ولكل من تلك الأسباب والعوامل، أثره الخاص عليه. لكن هذه القيود لا تلغي اختيار الإنسان كليًّا، سوى أن تحول فكرة الحرية المطلقة لدى الإنسان إلى مجرد أوهام. وكما يقول «ويل دورانت»:

إن الحرية ترضخ للمزيد والمزيد من قيود الوراثة وكل ما يحيط بها ومع ذلك، فإن مداها هو على قدر الحياة والفهم والإحساس. فزيادة قوتها ومداها رهن بتنوع التجارب ومدى الرؤية وانفتاح الأفكار. صحيح أن خصوصياتنا الذاتية هي التي تحدد وتخلق تصرفاتنا وأفعالنا لكننا نشابه تمامًا خصوصياتنا الذاتية وبالتالي فإننا نحن من يوجد أعمالنا. كما إن كلام هاكسلي سليم بأننا أحرار في تحقيق رغباتنا وميولنا، غير أن اختيار هذه الرغبات والميول ليس بإرادتنا، لكن هذا ليس سوى تلاعب بالألفاظ. لأننا نشابه رغباتنا وميولنا كليًّا

وهذه النزعات والرغبات هي حياتنا بذاتها وأن تحققها هو تحققنا تمامًا[1].

النقطة الأخرى التي تستحق المزيد من الاهتمام هي أن بعضًا يتصور أنه ودفاعًا عن الحرية والاختيار لدى الإنسان، علينا إثبات قدرة الإنسان على الاختيار في تصرفاته وأفعاله، بعيدًا عن كافة المؤثرات الخارجية والرغبات والتجارب الفردية والجوانب الوراثية والمُـثل والقيم المعترف بها، ولأن مثل هذا الأمر مستحيل بالنسبة إلى الإنسان، فيميلون إلى الجبر ويتبنون العقيدة الجبرية.

الحقيقة أن «الذات» الإنسانية وشخصية الفرد وهويته تتألف من كل تلك الأمور وأن النفس الإنسانية تختار في ظل تلك القيود كلها. فالفوارق الفردية بين الناس هي وليدة أسباب عدّة، بعضها لا يرضخ لإرادة الإنسان وسيطرته. وهذه الفوارق والخلافات تدفع الناس لأن يتصرفوا بشكل مختلف في ظروف متشابهة ومتساوية. وبالطبع قد يكون القيام ببعض الأعمال سهلًا لبعض وصعبًا لعدد آخر من الناس.

وعلى أيّ حال، فإن ما يدفع باتجاه الاعتقاد بوجود الاختيار لدى الإنسان على الرغم من كل القيود، هو قدرة الإنسان على الوقوف بوجه بعض القيود وتنفيذ إرادته واختياره، إن كان يبتغي الحرية وتحديد مصيره بوعي، دون أن يكون فاعلًا مستسلمًا أمام تلك التقييدات.

---

(1) ويل دورانت، لذات فلسفه، ص78_79.

الفصل الخامس

الإنسان الكامل

1ـ مكانة الإنسان وموقعه في نظام الكون

لا ريب في أن كل منهج فكري أو مذهب يتناول الإنسان، يقترب إليه من جوانب مختلفة بطبيعة الحال، لكن الأهم من ذلك هو النظرة العامة لهذا المنهج أو ذلك حيال الإنسان. في هذه النظرة العامة، يشكل تحديد مكانة الإنسان وموقعه في نظام الكون أحد المحاور التي لا بد من الوقوف عندها والتأمل فيها.

ليس المراد من مكانة الإنسان في نظام الكون تحديد نسبة القدرات المادية والجسدية لديه وسلطته وإمكانياته، مقارنة بسائر الحيوانات والكائنات. إذ إنّ الإنسان وانطلاقًا من ذكائه الباهر وبراعته في إبداع الأشياء وامتلاكه عنصر اللغة والقدرة على إقامة علاقات ثقافية وتبادل المعلومات، يتفوق على كافة الكائنات على وجه الأرض ماديًّا وتقنيًّا ويفرض سلطته على جميعها، الأمر الذي بدوره يجعله صاحب مكانة رفيعة مقارنة بسائر الكائنات.

ما نقصده من وراء تحديد مكانة الإنسان وموقعه، هو تقييم قيمه الروحية والأخلاقية، بمعنى أن نكشف الكمالات الخفية والفعلية التي يمتلكها

الجنس البشري وليس بالضرورة الأشخاص كل على حدة. ولكن هل يوجد كائن آخر من شأنه أن يبلغ مرتبة الإنسان في امتلاك الفضائل والكمالات الأخلاقية؟ وهل يمتاز الإنسان بمميزات ومواهب منفردة في بلوغ غاياته وكمالاته؟ وهل الإنسان قادر على أن يبلغ الدرجات العلى من الحسنات والكمال، بحيث لا يقوى أي من الخلائق والكائنات على منافسته في هذا المضمار؟

ثمة رؤى تبدي تشاؤمها إزاء الإنسان، حيث لا تجد فيه ما يميزه في هذا الصدد، رابطةً تميّزه بتفوقه الماديّ والجسديّ. إذ إنّ الرؤية المادية تختزل الإنسان في المادة وتهبط به إلى مستوى نظام ميكانيكي معقد. كما إن بعضًا آخر من تلك الرؤى يرى في تلك الميزات والتفوقات الجسدية عاملًا قد يتسبب في المزيد من الانهيار الأخلاقي لديه، لأنها جعلته هدامًا سفاكًا أكثر بكثير من سائر الخلائق والكائنات.

الحقيقة أن أفضلية الإنسان تكوينيًا وجسديًا، مقارنة بسائر الكائنات والخلائق، هي نوع من الفضيلة والكرامة الذاتية، وإن كان العزوف عن مسار تلك القدرات سيفتح الباب أمام تقييم سلبي حيال الإنسان. فلذلك، وبعد الإذعان بمثل هذه القدرات المادية والجسدية لدى الإنسان، نتناول الآيات القرآنية لدراسة مكانة الإنسان في نظام الكون من منطلق القيم والأخلاق، والمراد بذلك هو تحديد مكانة الإنسان في نهاية المطاف؛ لأنه يوجد من الناس من هو خبيث أو مجرم أو مجنون أو قصير النظر.

بعد قراءة خاطفة في المصحف الشريف، سنجد ثلاثة مفاهيم من شأنها أن تحدد مكانة الإنسان وموقعه. فالإنسان وفق الذكر الحكيم يتسم بسمات منها أنه خليفة الله على الأرض وكائن منحه الله الكرامة، متخذًا إياه أمينًا له. إن اختصاص هذه الثلاثية أي «الخلافة» و«الكرامة» و«الأمانة» بالإنسان وعدم إيرادها بشأن سائر الكائنات، إن دلّ على شيءفهو يدل على مكانة الإنسان وأفضليته وموقعه المميز.

1-1- الخلافة الإلهية

ما تعنيه الخلافة لفظيًا هي التعاقب والتوالي[1]. فعلى سبيل المثال، كل جيل جديد يعقب الجيل القديم والليل والنهار يتخالفان ويتعاقبان. لا تنطوي كلمة «الخلافة» على طابع أخلاقي بحد ذاتها ولا تثبت أيّ أفضيلة أو دناءة. وهذا واضح تمامًا بالنسبة إلى الخلافة إذا تموضعت في إطار الحس والزمان والمكان. أما الطابع الأخلاقي للخلافة، عندما تكون اعتبارية، كالمناصب الاجتماعية والرئاسة والسلطة، فهو رهن بالمكانة والأهمية التي يوليها المجتمع لذلك المنصب أو من كان يتولاه سابقًا. وبالتوازي مع هذه الأهمية والمكانة، تأخذ الخلافة طابعًا أخلاقيًا بالسلب أو الإيجاب.

وحينما تتطلب الخلافة امتلاك أهليات وكمالات وفضائل فردية متعددة ويصبح تولي الخلافة رهنًا بامتلاك كمالات وقدرات مميزة، فعندها لا تعود تلك الخلافة اعتبارية وتوافقية، إذ إنّ غياب تلك الفضائل والكمالات يلغي الشرط الحقيقي للخلافة. كما إن الخلافة تعبّر عن وجود كمال حقيقي ولا تعني منصبًا اجتماعيًا واعتباريًا. في مثل هذه الحالات، ترتبط الخلافة بالوقائع والقدرات والكمالات الفردية وتمنح صاحبها الامتياز والأفضلية والموقع والمكانة؛ لأن تولي مثل هذا المنصب يعني في الحقيقة التميز بكمالات وخصائص لا يمتلكها الآخرون.

أما مرتبة خليفة الله التي كشف عنها القرآن الكريم، فهي تكوينية وليست اعتبارية توافقية. يقول الله سبحانه وتعالى في الآية 30 من سورة البقرة، مخاطبًا الملائكة:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(1) دهخدا، لغت نامه دهخدا، مدخل الخلافة.

تدفعنا الآية الكريمة نحو طرح تساؤلين جوهريين، لا بد من الإجابة عنهما. الأول يتساءل عن ماهية مرتبة خليفة الله وخواصها والآخر عما إذا كانت هذه المرتبة خاصّةً بسيدنا آدم (ع) أم تعم الناس كافة أم أن ثلة قليلة منهم بمقدورها أن تنال مثل هذه الدرجة السامية؟

ردًّا على التساؤل الأول، لا بد من الإشارة إلى أن الخلافة هي النيابة نفسها، ولا نيابة من دون اتسام الخليفة بسمات سلفه ومشابهته في كافة الحالات والأمور ولذلك فإن خليفة الله هو من كانت له صلات وجودية بالله أكثر من الآخرين. وانطلاقًا من أن الله هو مصدر جميع الكمالات والخيرات ولا سبيل للشر والفساد في أفعاله، فلا بد للخليفة من أن يكون أكمل المظاهر وأفضل الخلائق في إظهار الكمالات والخيرات الربانية والإلهية. ما يتمخض عن هذه الآية الكريمة هو أن صاحب مثل هذا المقام والمكانة أفضل وأشرف من الملائكة أجمعين، إذ إنّ الملائكة وبالإشارة إلى إثـارة الإنسان الفساد وأهليتهم بسبب الانشغال بالعبادة وتقديس الله وتسبيحه، طلبوا من الله وبكل احترام أن يمنحهم هذه المرتبة لكن الرحمن وبالحديث عن العلم بالأسماء، أظهر لهم أن بلوغ مثل هذه المرتبة بحاجة إلى خصوصية لم يتمكن الملائكة من الفوز بها، مع علو درجاتهم وكمالاتهم. الدليل الآخر على أفضلية خليفة الله على الملائكة هو أن كلهم وحتى الملائكة المقربين لله، كان عليهم الرضوخ أمام الإنسان والسجود له.

ما نستخلصه من الآيات القرآنية هو أن مصدر وآلية بلوغ هذه الدرجة والمرتبة هو العلم والمعرفة «بالأسماء»، معرفة يستطيع الإنسان نيلها وأن الملائكة وعلى الرغم من كل تلك الطهارة والنزاهة والتقدس، لم تكن لديهم تلك القابلية والقدرة لبلوغها والوصول إليها. وهذه الأهلية والقدرة الإنسانية هي من الأهمية بمكان، بحيث تغطي كافة مواطن الضعف والفساد وسفك الدماء لدى الإنسان وتبرر اختيار خليفة الله من بين أبناء الجنس البشري. يقول عز من قائل:

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ ﴾[1].

لم ترد في القرآن الكريم إشارة واضحة ومباشرة إلى حقيقة «الأسماء» ويعتقد بعض المفسرين وبالاستناد إلى بعض المعلومات أن تكون الأسماء ترتبط بعالم يتخطى عالم الملائكة، حيث يقتضي العلم بها، الارتقاء وجوديًا والوصول إلى كمال أعلى مرتبة من المرتبة الوجودية والكمال لدى الملائكة. عند هؤلاء المفسرين، لا يدخل العلم بالأسماء في سياق العلم باللغة وأسماء الأشياء؛ بل هو من نوع معرفة المسميات والحقائق. إن معرفة الألفاظ وتعلم أسماء المسميات من أشخاص وأشياء وإن كانت له قيمته؛ لكنه يبقى علمًا بالمفاهيم ولا يدل على الكمال الحقيقي وعلو الدرجات الوجودية خلافًا للمعرفة الإشراقية بشأن الحقائق المتعالية، لأن معرفة وجود متعال عن طريق الإشراق والمكاشفة، يستوجب نمطًا من الوئام والتوافق معه. وعليه، فالإنسان الذي يفلح في فهم هذه الحقائق وتلك الكائنات النورانية العليا، يتعدى بذلك الملائكة وجوديًا، ويتقرب إلى ذلك العالم الأعلى.

حسب هذه الرؤية، فإن عالم الأسماء هو عالم الخزائن نفسه، حيث تعود جذور كل الأشياء إليه وأن الظواهر والخلائق في هذا العالم هي صورة مبسطة لتلك الحقائق والخزائن[2].

يقول تعالى:

﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ﴾[3].

---

(1) سورة البقرة: الآيات 31_33.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص117_119؛ صدر المتألهين، **مفاتيح الغيب**، ص330.

(3) سورة الحجر: الآية 21.

وعلى أي حال، فإن خليفة الله هو كل من بلغ مرتبة في الكمال الروحي ودرجات العلم والمعرفة، بحيث يضحي معلمًا للملائكة.

المسألة الجوهرية الأخرى تتعلق بمن تحددت لهم هذه المرتبة الروحانية. ثمة أسباب تدفعنا نحو القول بأن هذه المرتبة لا تقتصر على سيدنا آدم (ع). إذ إنّ عبارة «إنّي جاعلٌ في الأرضِ خليفة» في الآية الآنفة الذكر هي جملة اسمية، قد ورد فيها اسم الفاعل (جاعل). مثل هذا التعبير يدل على استمرار الخلافة. لو كانت الجملة فعلية ووردت عبارة «جعلت خليفة في الأرض» لما دلت على الاستمرار إطلاقًا. لو كان سيدنا آدم (ع) هو الخليفة الوحيد لله سبحانه وتعالى، لما صحّ استخدام اسم الفاعل لغويًّا.

السبب الثاني هو أن الملائكة وإثباتًا لأحقيتهم في إحراز هذه المرتبة، يشيرون إلى إثارة الإنسان الفساد في الأرض وسفكه الدماء. في حين إذا كانت هذه المرتبة تخص آدم (ع)، لما كان مبررًا مثل هذا الاحتجاج والبرهنة؛ إذ إنّ آدم (ع) لم يكن مثيرًا لأي فساد أو شرور[1].

البرهان الثالث في هذا الصدد، هو أن القرآن الكريم قد نص بمرتبة الخلافة لأشخاص آخرين[2]:

﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[3].

ومع هذا كلّه وذاك، من الصعب القبول بأن كافة الناس قادرون على أن يكونوا خلفاء لله. إذ إنّ ثمة من هم بحسب الخطاب القرآني أخس من

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ص366.

(2) تؤكد الروايات الشيعية على ضرورة وجود الخليفة وحجة الله في كل عصر وتعتبر تلك الروايات الأئمة الهداة خلفاء لله. يقول الإمام علي (ع): اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة... أولئك خلفاء الله في أرضه. (**نهج البلاغة**، الكلمات القصار، 147). كما يقول الإمام علي بن موسى الرضا (ع): «الأئمة خلفاء الله في أرضه». (الكليني، **الأصول من الكافي**، كتاب الحجة، باب أن الأئمة خلفاء الله، الحديث الأول).

(3) سورة ص: الآية 26.

الحيوان وأن قلوبهم هي كالحجارة أو أشد قسوة. ما يمكن قوله هو أن الله قد أودع قابلية وقدرة بلوغ هذه الدرجة في فطرة الناس كافة.

1-2- الكرامة الإنسانية

الكرامة ضدُّ الدناءة والكريم هو من كان نزيهًا وفاضلًا وكريمًا. وقد وصف القرآن الكريم، الله سبحانه وتعالى والقرآن الكريم والملائكة والرسول الأعظم والمتقين بصفة «الكريم»، حيث يقول تعالى:

﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[1].

﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾[2].

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[3].

﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾[4].

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[5].

وفي الآية 70 من سورة الإسراء، فقد كرّم الله الناس أجمعين، حيث يقول:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

لا ريب في أن هذه الكرامة العامة، ذاتية وليست مكتسبة والمقصود من «الكرامة الذاتية» هو أن الإنسان تكوينيًا قد خُلق على صورة، توجد في ذاته أهليات وقدرات مميزة، قد أهلته لنيل مكانة أرفع من معظم خلائق الله.

---

(1) سورة النمل: الآية 40.

(2) سورة الواقعة: الآية 77.

(3) سورة التكوير: الآية 19.

(4) سورة عبس: الآيتان 15 ـ 16.

(5) سورة الحجرات: الآية 13.

أما المراد بـ«الكرامة المكتسبة» فهو تلك المرتبة والمكانة التي يحرزها الإنسان بفضل اختياره. والفارق بين الكرامتين هو أن الأولى عامة وتشمل جميع أبناء الجنس البشري، في حين أن الثانية تخص أعدادًا معينة من الناس، أي كل الذين ينالون الكمالات الاختيارية.

الدليل الآخر على الكرامة الذاتية لدى الإنسان، هو تلك الآيات التي ترى في الإنسان غاية لخلق الكثير من الخلائق وتراها مسخرة له:

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[1].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2].

تضم عبارة «ما في السموات» في الآية 20 من سورة لقمان، الملائكة أيضًا ولذلك فإن الملائكة أيضًا مسخرون للإنسان ويسعون لترتيب أمور دنياه وعقباه. فيتولى جمع منهم الوحي وهداية الإنسان ويهتم آخرون بتسجيل ما يعمله ويفعله من أعمال، كما يتولى بعضهم قبض روحه. إذن كفى في تكريم الإنسان وتعظيم الإنسان تكوينيًّا، أن نقول إن جميع أهل السماء والارض هم مسخرون له بشكل أو بآخر.

الشاهد الآخر على الكرامة الذاتية والتكوينية لدى الإنسان هو المواهب والكفاءات التي أودعها الله في ذاته تمهيدًا لبلوغه الدرجات العلى من الكمال والتقرب إلى الله. تتمثل أبرز تلك القابليات التكوينية في الفطرة الإلهية والأخلاقية لدى الإنسان وتعلمه الفجور والتقوى وإعطاءه جهاز فهم مميز وتمتعه بقوة الاختيار.

لقد وهب الله الناس جميعًا قابلية بلوغ أعلى الدرجات من الكرامة وإن كان بعضٌ فقط يعمل على بلورة تلك القدرات ونيل الكرامة المكتسبة:

---

(1) سورة لقمان: الآية 20.

(2) سورة البقرة: الآية 29.

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[1].

نستخلص من القرآن الكريم والروايات أن الإنسان ينال الكرامة بفعل التقوى والتعبد للرحمن:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

وقد ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة، وصف الأئمة الهداة (ع) بقوله تعالى:

﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾.

ويقول الإمام علي (ع):

«ليسَ علىَ وجهِ الأرضِ أكرمُ على الله سبحانَه من النفسِ المطيعةِ لأمرِهِ»[2].

1ـ3ـ الإنسان أمين الله

يصف الله تعالى الإنسان في الآية 72 من سورة الأحزاب كائنًا يحمل الأمانة الإلهية بكل أعبائها، حيث يقول: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

اختلف المفسرون في تفسير تلك الأمانة، حيث قدموا المزيد من القراءات بصددها. لكنهم غالبًا ما فسروها بـ «الاختيار» أو «التكليف» أو كل ما يمثل التكليف مقدمة للوصول إليه أي الولاية الإلهية والاستكمال علميًّا وعمليًّا عبر حقائق الدين والتعبد للرحمن[3]. إذ إنّ الإنسان قادر على بلوغ

(1) سورة التين: الآيات 4ـ6.

(2) الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ج5، ص92.

(3) معظم ما يرد في هذا الجزء يستند إلى: الطباطبائي، **الميزان في تفسير الميزان**، ج 16، ص370ـ

مرتبة الولاية الإلهية بالتعبد والإخلاص والمجاهدة، بمعنى أن يتولى الله أموره في جميع الحالات وأن يتربى بالولاية الإلهية[1].

إن هذا الكمال الاختياري هو ميزة ليس لأحد سوى الإنسان أن ينالها ويحرزها؛ إذ إنه الوحيد القادر على أن يسمو من العالم المادي والماديات نحو ذروة الإخلاص والتعبد والتقرب إلى الله عز وجل، خلافًا لسائر الكائنات والخلائق التي تسير فقط حسب طبيعتها نحو كمالها الطبيعي (وليس الكمال الاختياري). فسائر الخلائق لا تستطيع اختيار كمالها بنفسها ولذلك لا تتحمل مسؤولية اختيارها، بيد أن الإنسان هو الذي يختار كيفية عمله ومنهجه والاهتمام برغبات مقابل كبح جماح رغبات أخرى ولأنه يتزود بقوة الاختيار فهو من يتحمل المسؤوليات.

وبما أن كافة المقدمات لهذا الكمال الاختياري (الاختيار والتكليف) والكمال الاختياري ذاته (الولاية الإلهية العامة) تعود إلى الله وتستمد قوتها منه ولا استقلال للإنسان في امتلاكها والتمتع بها، فقد ورد تعبير «الأمانة الإلهية» بشأنها، أمانة على الإنسان حفظ حرمتها واحترامها وأن يتوجس من التداعيات السلبية إذا خانها.

لعلنا نستطيع أن نستخلص من تلك الدلالة الظاهرة للآية أنه كان ثمة اجتماع حضرته كافة الخلائق والكائنات وأن الله قد عرض تلك الأمانة على المجتمعين وقد أبوا القبول بها -لعلمهم بتداعيات ذلك- في حين أن الإنسان وبكامل اختياره قد حملها وتقبل مسؤوليتها. إن هذه الدلالة الظاهرة للآية ستكون مقبولة إن لم يكن مضمونها «التمثيل» بل الإبلاغ عن حدث ما.

يتراءى لنا أن الآية الكريمة تلك تكشف وبلغة التمثيل عن أمر تكويني وتزيح الستار عنه. والحقيقة أن الإنسان وحده ومن منطلق شاكلة خلقه

.375

(1) تذكر الروايات الإسلامية هذه المرتبة باسم «قرب النوافل» وسوف نتطرق إليها في الصفحات الآتية.

يمتلك تلك القدرة والموهبة والأهلية، أن يبلغ تلك الكمالات النابعة عن الاختيار. فذلك الواقع الذي يعتقد بامتلاك الإنسان تكوينيًّا هذه القابلية والقدرة، خلافًا للآخرين، قد ورد بلغة التمثيل من خلال عرض الأمانة الإلهية وامتناع سائر الخلائق عنها وقبول الإنسان بها.

ليس لنا أن نفسر عبارة: ﴿ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ في الآية تلك باعتبارها مذمة وإلقاء لوم على الناس جميعًا لحملهم تلك الأمانة. إذ يبدو أن العبارة قد وردت في وصف الإنسان وهي ليست تقييمًا أخلاقيًّا بشأن الناس أجمعين. فالكائن المتزود بقوة الاختيار، قد يبلغ أحيانًا الكمال الاختياري بسلوكه طريق المعرفة والإيمان التام والعمل الصالح، ما يجعله عالمًا عادلًا، وفي أحيان أخرى، ولاختياره الخاطئ ونتيجة للكفر وإثارة الفساد، يصبح جاهلًا ظالمًا لنفسه ومبتعدًا كل البعد عن كماله الأعلى والمطلق. لذلك، فإن الكائن القادر على الاختيار، قادر أيضًا على أن يظلم نفسه وأن يكون جاهلًا حيال تداعيات أفكاره وأفعاله. إذن، أن تكون «ظلومًا جهولًا» يعني أنك صاحب اختيار ولا يعني ذلك أن كل إنسان يظلم نفسه حتمًا وأنه يجهل حقائق الإيمان وما يترتب على سيئات أعماله؛ بل المراد به من ذلك هو أن القدرة على مثل هذه الجهالة والظلمة هي موجودة في كل إنسان، لأن ذلك من متطلبات الاختيار وأن من يتمتع بالاختيار قد يكون تارة على صواب وكما قد يعزف نحو الجهل والضلالة تارة أخرى.

2ـ صورة الإنسان الكامل

لقد تحدثنا في ما سبق عن المكانة العليا للإنسان من منظور القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. في هذا الجانب من الكتاب، سوف نتناول مفهوم الكمال، قبل الوقوف عند درجات الكمال لدى الإنسان، راصدين بعد ذلك صورة الإنسان الكامل من منظور النصوص الدينية، على أن نستكمل المشوار بمعرفة سمات ومواصفات الإنسان الكامل وسبل بلوغ مثل هذه الدرجة من الكمال الإنساني.

2-1- مفهوم الكمال

يكمن كمال كل كائن في بلوغه مرحلة تناسبه وتتلاءم معه. بمعنى أن كل كائن يتزود بقابليات وقدرات للوصول إلى فعليات تنسجم مع طبيعته وقدراته الذاتية[1]. ولذلك، لا بد من فهم كمال أي كائن عبر غاياته التي يطلبها والأهداف التي يتطلع إليها ولا يمكن الحديث عن كمال كائن ما من دون أن نأخذ ذلك بالحسبان؛ أي، الكائن الكامل الذي قد بلغ الغايات التي قد خلق من أجلها ويتمتع بقدرات لبلوغها والوصول إليها.

لعل التفريق بين مفهومي «الكمال» و«التمام» يضع أمامنا صورة أكثر وضوحًا بهذا الصدد. فعندما نقول «إن (أ) كائن تام» فذلك يعني أن (أ) يحظى بكل ما يتمتع به أفراد جنسه في الحالات العادية والطبيعية. فمثلًا من له يد واحدة بدلًا من يدين إثنتين، ليس بكائن تام. في مثل هذه الحالة، لا تهمنا الغايات والأهداف وأن المرجعية الوحيدة لنا في تقييم التمامية هي دراسة سائر أفراد ذلك الجنس ومقارنة ذلك الفرد بهم. لكن، عندما نبتغي الحديث عن كمال (أ)، فحينها تصبح المرجعية درجة امتلاك (أ) وتمتعه بغايات ذلك الجنس وغاياته.

ليس من الصعب إبداء الرأي والحديث عن تمامية أو نقصان كائن لا يتمتع بأبعاد وجوانب مختلفة ومنوعة ويرنو إلى غاية ملموسة محددة. كما هو الحال بالنسبة إلى الأشجار إن أردنا الحديث عن كمالها. ولكن عندما يدور الحديث عن كمال الإنسان ونقصانه، فليس ذلك بالأمر الهين؛ لأن له قوى وقدرات ورغبات وغرائز مختلفة ومتنوعة تمامًا وحسب التعريف الذي أوردناه بشأن الكمال، فإن لكل بعد من أبعاد الإنسان غاية وكمالًا يسمو إليه. إذا أفلحت قوة التخيل لدى الإنسان في ابتكار صور مختلفة وبديعة، فعندئذ قد اقتربت من كمالها. وإذا استطاعت القوة العقلية لدى

---

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص338.

الإنسان أن تتعقل وتدرك الشؤون العقلية والعامة، تكون قد اقتربت من كمالها المطلق وإذا تغلبت القوة الشهوانية والرغبات البهيمية عند الإنسان، فإن الجانب الشهواني يكون قد بلغ كماله.

من هنا، فإن تفعيل كل جانب من جوانب الإنسان والكشف عن قدراته الخفية يعني أن الإنسان قد بلغ كماله في ذلك البعد والجانب من كيانه بالتحديد. هنا قد يسأل سائل أن أيًا من هذه الكمالات والفعليات ستكون معيارًا لتقييم كمال الإنسان وأن في أي من تلك الجوانب والأبعاد الإنسانية يكمن الكمال الإنساني الأسمى؟

ثمة صلة قريبة تربط هذا التساؤل بسؤال جوهري آخر هو «في أي شيء تكمن سعادة الإنسان»؟ لقد بذل الباحثون على مدى تاريخ الفكر الإنساني جهودًا مضنية بغية الرد على هذا التساؤل. ففلسفة الأخلاق الكلاسيكية بمناهجها ومذاهبها الفكرية قد تأسست من أجل الإجابة عن مثل هذا السؤال. على سبيل المثال، ترى التلذذية[1] أو مذهب المتعة، أن سعادة الإنسان وكماله يكمنان في المزيد من الاستمتاع والتلذذ، في حين أن ذلك الفريق من الفلاسفة الذي يعتبر العقل وقوة التفكير الجوهر الحقيقي لدى الإنسان، يعتبر الإنسان الكامل مرادفًا للحكيم وأن سعادة الإنسان رهن بالمعرفة السليمة للكون. إن مثل هؤلاء من الحكماء يعتبرون العقل أنه الأنا الحقيقي لدى الإنسان[2].

لعل اجتراح طريقة حل لمثل هذه القضية يرتبط بتحديد تلك الأبعاد والجوانب التي تشكل حقيقة الإنسان وإنسانيته. لقد ذكرنا في الفصل الثالث من الكتاب، أن كافة رغبات الإنسان ونزعاته المتعارضة تعود في الأساس إلى طبيعته وذاته. وعلى الرغم من ذلك، فإن بعض تلك النزعات والرغبات تتخطى الجانب البهيمي، حيث تشكل المعيار والأساس لتميز الإنسان عن

(1) hedonism.

(2) مطهري، إنسان كامل، ص87.

سائر الكائنات والخلائق. إن مثل هذه النقطة آلية جيدة لتحديد معيار كمال الإنسان وسعادته. وبذلك يصبح تعزيز وتنمية وتفعيل تلك الجوانب غير البهيمية الركيزة الأساسية لرسم ملامح كمال الإنسان وسعادته.

إن تعزيز وتطوير الأبعاد غير البهيمية لدى الإنسان، سواء في البعد المعرفي والإدراكي (الإشراق والتعقل) أو في جانب النزعات المتعالية والفطرية، يسمو به نحو مراتب من الخلق والفعلية، إذا تمكن من إدراك حقيقتها سوف يستمتع بلذة ليس فوقها لذة. إن العمل على الارتقاء بالأبعاد غير البهيمية لدى الإنسان إلى مرحلة الكمال وبالتالي تحويل الإنسان الخاضع للطبائع إلى إنسان فطري، يساعد في رضوخ جميع الأبعاد الحيوانية والغريزية لإرادة الإنسان ليصل بعدها إلى الكمال المنشود. إذن، فالكمال الحقيقي للإنسان يتحقق بتخطي حاجز الأبعاد البهيمية وإن كانت تلك القوى والأبعاد المادية والحيوانية تواصل في الوقت نفسه، مشوارها نحو الكمال المنطقي والعقلي.

النقطة الأخرى هي أن معايير كمال الإنسان لا بد من أن تتعدى المواصفات الحيوانية وأن تستند إلى الأمور الحقيقية، إذ إنّ المعايير الاعتبارية والإيديولوجية لا تستطيع أن تكون مؤشرًا ومعيارًا لكمال الإنسان. إن ما يحقق كمال الإنسان ينبغي أن يكون من ضمن الأمور التي تزيد من جدارة الإنسان وتجعله كاملًا بشكل حقيقي، بعيدًا عن أي توافق واعتبار وأي رؤية فردية أو جماعية. وعليه، فإن أي خصوصية نضعها معيارًا لتمييز كمال الإنسان والإنسان الكامل يجب أن تسمو بوجوده نحو الكمال وأن تجعل نفسه أكثر علوًّا وثراءً.

لقد دفع هذا الأمر بعض كبار الحكمة والعرفان نحو الاعتقاد بأن النفس هي مسار الكمال الإنساني نفسه، مستلهمين المضمون القرآني ومؤكدين على وحدة السالك والمسلك في السير الاستكمالي. فبعبارة أخرى: فإن مسار الإنسان لبلوغ الغاية المطلقة هو نفسه. إن ما ظهر من أعماله وما بطن

يترك أثرًا في نفسه وأن كل شيء يعود إلى ذاته وأن ظلمة النفس هي التي تحدد ذلك المسار وكذلك نورانيتها وضياؤها:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾.

إذا ابتغى الإنسان بلوغ كماله المطلق، فلا ينبغي له أن يتجاوز حدود نفسه. فالإنسان عند سلوكه طريق الكمال وبلوغ الغايات الإنسانية يقوم بواجبات وأفعال، غير أن ما يكتسبه في هذا المسار لا يخرج عن إطار وجوده ونفسه. إننا ومن خلال القيام بفعل ما أو التفكير أو القصد والنية لا نخرج عن إطار أنفسنا[1].

ولذلك، فإن كل أمر يخرج عن الوجود الإنساني، كالشهرة والثروة والمكانة الاجتماعية التي تدخل ضمن الأمور الوهمية والاعتبارية، هو بمثابة الخروج عن إطار إنسانية الإنسان ولا يشكل كمالًا حقيقيًا له. إن كل إحسان يقوم به الإنسان وإن كان لوجه الله ومرضاته، غير أن ثماره تعود إلى نفس الإنسان ويترك أثرًا تكوينيًا وحقيقيًا في حقيقة نفسه وذاته:

﴿إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَا ﴾[2].

﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾[3].

2-2- الكمال الإنساني المطلق

كما أسلفنا، فإن كمال الإنسان يعني تكامله نفسانيًا. ففي تصنيف عام، تتوزع كافة الأمور التي تمهد الطريق أمام كمال النفس وتفعيلها، على بعدين، أحدهما نظري والآخر عملي. ذلك لأن الروح الإنسانية لها بعدان رئيسيان

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج6، ص177-180.

(2) سورة الإسراء: الآية 7.

(3) سورة الزمر: الآية 15.

هما النظري والفعلي. فكل ما يؤثر حقيقيًا في نفس الإنسان ويبلور فيها فعلية جديدة، إما يرتبط بالجانب النظري وإما بالجانب العملي.

ما نقصده من الجانب النظري هو البعد المعرفي لدى الإنسان. فكل معرفة جديدة، سواء كانت عقلية مفهومية أو إشراقية وبالمكاشفة، تخلق حسب طبيعتها وأهميتها كمالًا جديدًا في نفس الإنسان. ما يؤيد ذلك هو المقولة الفلسفية التي ترى أن العلم والمعرفة ليسا عرضيين أو زينة للنفس بل يتحدان معها وجوديًا. في المقولة الفلسفية الشهيرة «وحدة العلم والعالم والمعلوم» يثبت الفلاسفة وبالبراهين والحجج الدامغة بأن صلة العالم بالعلم ليست كصلة اللون بالجدران (العرض والجوهر). إذ إننا وفي مقولتي العرض والجوهر، بصدد كيانين مختلفين، يستند أحدهما (العرض) إلى الآخر (الجوهر) وأن حقيقة كل منهما مستقلة عن الآخر ولكل منهما وجود منعزل عن الآخر. مع فارق هو أن العرض لا يتكون وحده ومن دون مكان وجوهر. فعندما يكتسب الإنسان معرفة حيال ظاهرة ما، تصبح تلك المعرفة شأنًا من شؤون النفس، بمعنى أنه ليس لذلك العلم كيان يستقل عن العالم وأن العالم أيضًا لا يوجد مستقلًا وغريبًا عن العلم، حيث إن ذلك العلم يعتبر ضمن هوية النفس الإنسانية وحقيقتها وليس أمرًا متعلقًا بها.

من هنا، فإن الإنسان كائن يتكامل علميًا ونظريًا ويحرز كمالًا جديدًا بفعل زيادة معرفته وعلمه. ترتبط نسبة هذا التكامل المعرفي مباشرة بالمراتب الوجودية للمعلوم وموضوع المعرفة. فالإنسان الذي لا يتجاوز إطار معارفه مستوى الظواهر الحسية والصور الخيالية، سيقف عند حد **التجرد المثالي** من حيث التكامل العلمي. وفي المقابل، فإن الإنسان الذي يتمكن من فهم القضايا العقلية، يبلغ مرحلة التجرد العقلي وعلى هذا النسق، فالذين يبلغون مرحلة الفهم الإشراقي لأسماء الله وصفاته، ينالون درجات عليا من حيث التكامل النظري.

أما المعنى المراد من الجانب العملي للروح فهو أن النفس الإنسانية

وعلى غرار سلوكيات معينة تشهد تطورات وتبلورات جديدة. الغرض من العمل هنا، ليس التصرفات الخارجية والجسدية على وجه التحديد؛ بل يشمل الأفعال النفسية لدى الإنسان أيضًا. أفعال وأمور كالقصد والإخلاص والخضوع والخشية والخلقيات والملكات والسجايا الأخلاقية.

صحيح أن تلك الأمور ليست من قبيل المعارف؛ لكنها تؤثر إلى أبعد الحدود على النفس الإنسانية وتفتح المجال أمام تحول وتبدل طبيعة النفس وحقيقتها. لذلك، يتشكل «الأنا» و«الماهية» و«الحقيقة» لدى كل فرد وفقًا لمعارفه وأعماله (نظريًّا وعمليًّا) وكما إن كيفية المعارف ونوعها تؤثر في الدرجة الوجودية ونسبة التكامل الروحي الذاتي في كل فرد، فإن نوعية الأعمال، لا سيما الأعمال الاستبطانية تترك آثارًا على التكامل النفساني لديه أيضًا.

يعتبر القرآن الكريم الغاية من وراء بعثة الأنبياء (ع) تكامل الإنسان نظريًّا وعمليًّا حيث يقول:

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾[1].

يشير مفهوم «تزكية النفوس» في الآية الكريمة إلى الجانب العملي، فيما يدل مفهوم «تعليم الكتاب والحكمة» على الجانب النظري لدى الإنسان.

ينطلق التكامل الإنساني نظريًّا وعمليًّا من مراحل دنيا قبل أن ينتهي إلى المراحل العليا تدريجيًّا. أما أعلى مرحلة من التكامل المعرفي والعملي لدى الإنسان، فإنّها تفضي إلى الكمال المطلق لديه نظريًّا وعمليًّا. بمعنى يمكن تحديد غاية مطلقة لكلا البعدين. تشير الآية رقم 56 من سورة الذاريات إلى أن الغاية النهائية للبعد العملي للإنسان هي بلوغ درجة «التعبد»:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾.

---

(1) سورة الجمعة: الآية 2.

يبدأ التعبد لله من المراحل الأولى وهي الخضوع والخشية شكليًّا (العبادات شكليًّا) وتنتهي إلى الدرجات النهائية وهي ذروة الإخلاص الذي يعني بلوغها بلوغ مرتبة «الولاية الإلهية العامة». يذكر حديث «قرب النوافل» وبوضوح البركات والخيرات التي تترتب على بلوغ الإنسان مثل هذه المرتبة. يقول الرسول الأعظم (ص):

«قال الله عز وجل: ما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وإنه ليتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته»[1].

وفقًا للحديث، فإن انضواء الإنسان تحت مظلة الولاية الإلهية هو نتاج لبلوغ مرتبة التعبد التام، حيث تصبح كافة حالات الإنسان من نوايا وأفكار وأفعال جسدية، ربانية وإلهية، وينقطع الطريق أمام الأنانية وحب الذات ويتسم الإنسان بسمات إلهية ويتخلق بأخلاق الله عز وجل. هذه الدرجة من التعبد هي قرة عين السالكين إلى الله وغاية غاياتهم. يقول الخواجة عبد الله الأنصاري: إلهي إن ناديتني يا عبدي، فإن فرحتي ستتخطى حدود العرش.

في تشهدات صلواته، يشهد كل مسلم بالغدو والآصال على بلوغ الرسول الأعظم هذا المقام المحمود: «وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله».

تفيد الآية الأخيرة من سورة الطلاق بأن معرفة الله هي غاية البعد النظري لدى الإنسان:

﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[2].

---

(1) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج4، ص51. ولقد روى أهل السنّة هذه الرواية أيضًا. (انظر: المتقي الهندي، **كنز العمال**، ج7، ص770).

(2) سورة الطلاق: الآية 12.

أما غاية الجانب المعرفي لدى الإنسان فهي العلم بالتوحيد الإلهي والعلم بأسماء الله وما يعبر عنه القرآن الكريم بـ«لقاء الله»:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[1].

ليست هذه المعرفة، عقلية وتصورية على الإطلاق، إذ إنّ مثل هذه المعرفة بشأن الله عز وجل متجزئة وغير كاملة، ولا يمكن اعتبارها الكمال المطلق للجانب النظري لدى الإنسان. يقول الإمام محمد بن علي الباقر (ع) بشأن نقص المعرفة العقلية اتجاه الله:

«كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم»[2].

إذن فالمعنى المراد من معرفة الله ولقائه باعتباره الكمال الحقيقي للإنسان، هو المعرفة الإشراقية والمكاشفة التي تختلف نسبتها باختلاف الاستعدادات والقابليات الخلقية عند كل فرد. لن يستطيع أحد معرفة ذات الله بالمكاشفة. وكلما ازداد كمال وجود الإنسان وعروجه روحيًا، نال معرفة أعمق وأكمل في هذا الصدد.

يطلق الخطاب القرآني على ما يجمع الكمالين النظري والعملي في الإنسان، عنوان «القرب الإلهي»، كما يعتبر الإنسان الكامل من «المقربين». من ينال رتبة القرب الإلهي فإنه قد أحرز فعليًا الكمال المطلق للجانب العملي ولقاء الله أيضًا. ويعبر القرآن الكريم أحيانًا عن القرب الإلهي، بعبارة «عند الله»:

﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ﴾[3].

---

(1) سورة الانشقاق: الآية 6.

(2) البهائي، **الحبل المتين**، ص398، (عن الإمام محمد الباقر (ع)).

(3) سورة الواقعة: الآيتان 10 ـ 11.

﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾[1].

﴿ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾[2].

2ـ3ـ درجات الكمال الإنساني

خلافًا للكمالات والغايات المادية، لا تتساوى الكمالات الروحية الإنسانية والقرب الإلهي. فالذين يسلكون الطريق إلى لقاء الله والذين يتخلقون بأخلاق الله، لا يصلون إلى غاية موحدة ومماثلة؛ بل إن لهذه الكمالات درجات ومراتب، يبلغ كل فرد درجة ومرتبة محددة منها: «لهم درجات»[3]، وأيضًا: «هم درجات»[4].

ثمة نقطة طريفة في عبارة «هم درجات»، حيث تنص على أن الاختلاف في الدرجات بين الناس لا يرتبط باختلافهم في عناصر خارجة عن ذواتهم وأنفسهم؛ بل إن نفوسهم هي التي تتطور وتتقسم إلى درجات ومراتب مختلفة. تشكل الآية برهانًا آخر على أن انعكاسات أفعالنا ونوايانا وجهودنا تتبلور في النفس وأن السالك إلى الله تعالى يسير في طريق نفسه إلى الله وأن المعرفة وأفعاله ما ظهر منها وما بطن تزيد أو تحد من درجات ذاته. إذن فليس الاختلاف في النعم والأجر وحده الذي يؤثر في اختلاف درجات الناس، وإنما الاختلاف في الكمالات والغايات والدرجات عند الإنسان، يعود في الأساس إلى حقيقة ذاته.

أما الدليل الآخر على اختلاف درجات الكمال، فهو أن تلك المواصفات والخواص التي ترشد الإنسان نحو الكمال المطلق، هي ذات نسب مختلفة. فأمور مثل الإيمان والتقوى والمعرفة والعمل الصالح لا يمكن تحديد

---

(1) .سورة القمر: الآيتان 54ـ55.

(2) سورة آل عمران: الآية 45.

(3) سورة الأنفال: الآية 4.

(4) سورة آل عمران: الآية 163.

حدودها. فآية ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[1] تشير إلى حقيقة مفادها أن لا حدود تحد التقوى؛ بل إنها فضيلة يجب أن يكدح كل فرد حسب قدرته من أجل إحرازها والوصول إليها:

﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾[2].

تشير الآية إلى أن اختلاف درجات الأفراد يتبع اختلاف درجاتهم في الإيمان والعلم والمعرفة. إيضاحًا لعدم النهاية في الكمال المطلق لدى الإنسان واختلاف الدرجات، لعلنا نستطيع البرهنة من خلال القول إن الله عزّ وجل هو مصدر كل الخيرات والكمالات وكلما تقرب الإنسان من هذه الحقيقة المتعالية، ازدادت درجاته وارتفعت مكانته، سواء كان هذا التقرب في الجانب المعرفي ومكاشفة أسماء الله وصفاته أو في الجانب العملي والتخلق بأخلاق الله. ولأن كمالات هذا الوجود المطلق وخيره، ليست متناهية ومحدودة، فإن درجات الإنسان وكمالاته أيضًا غير محدودة وغير متناهية.

2 ـ 4 ـ الإنسان الكامل: سماته ورؤاه

لقد شغلت مواصفات وسمات الإنسان الكامل حيزًا كبيرًا من النصوص الدينية. فالوقوف عند هذه النصوص من آيات وروايات وأحاديث هو السبيل الأوحد لمعرفة كافة أبعاد شخصية الإنسان المثالي والكامل من منظور الدين الحنيف. هنا وفي هذا الجزء البسيط لسنا بصدد تزويد القارئ بقائمة شاملة من تلك المواصفات والسمات، لكننا سوف نتطرق إليها بالإجمال والاختصار. ما نقصده من الرؤى وخصائص الإنسان المثالي، هي دراسة نظرة الإنسان الكامل إلى الله عز وجل والدنيا وسائر الناس ودراسة القيم التي تتحكم بفكره وذهنه والإجابة إجمالًا عن تساؤل عن طبيعة نظرة

---

(1) سورة التغابن: الآية 16.

(2) سورة المجادلة: الآية 11.

الإنسان الأمثل الذي يتطلع إليه الإسلام، بشأن الخالق والكون والإنسان والقيم والطموحات التي عليه الالتزام والتمسك بها في حياته. ما يأتي هو ملخص لتلك الرؤى والقيم:

أولًا: أن الإنسان الأمثل في المنظور الإسلامي يرى نفسه سالكًا في الطريق إلى الله:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[1].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[2].

إن الإنسان وفي صيرورته وصعوده إلى الله، يبحث عن إلهٍ العالمُ في حضرته وقائم بوجوده، وهو حقيقة من دونها لا دوام للإنسان بل للعالم وما فيه:

تتجه كل الأجزاء نحو الكل فالعندليب لا يعشق سوى الورد
ما يذهب من البحر إلى البحر يرجع إلى مكان حيث أتى منه

في رؤية الإنسان الكامل، لا يغيب خالق الكون عن مشهد الحياة الإنسانية وسائر الكائنات الممكنة؛ بل إنه مع سمو مرتبته ورفعتها، يدنو من أدنى درجات الكون:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3].

يقول الإمام علي (ع): «عالٍ في دنوه ودانٍ في علوه»[4].

يرى الإنسان الكامل، أن العلاقة بين الله والإنسان، هي علاقة الماء بالسمكة. فالسمكة عندما تصل إلى العين، تتعرف على حقيقة كانت معها

(1) سورة البقرة: الآية 156.

(2) سورة الانشقاق: الآية 6.

(3) سورة الحديد: الآية 4.

(4) المجلسي، بحار الأنوار، ج90، ص189.

منذ نشأتها. إن الإنسان وإن كان يرى نفسه بعيدًا عن الله ويسير إليه، فهو مثل الذي يسير وبعين مغمضة نحو الضياء. النور يحيط بالذي قد غمض عينيه ومن أجل الوصول إلى النور عليه أن يفتحهما وأن يزيل الحجاب عنهما:

لسنوات كان القلب يطلب منا كأس جمشيد[1]

وكان يتمنى من الغريب ما يمتلكه بنفسه

إن الجوهر الخارج عن نطاق الكون والمكان

كان يطلبه القلب من التائهين على شاطئ البحر

كان هناك عاشقٌ، الله يرافقه في كل الأحوال

هو لم يرَ الله وكان يدعوه عن بعد

ثانيًا: أن الفراق والتلهف للقاء الله، يخلقان حالة حزن طيبة ورفيعة جدًّا في نفس الإنسان الكامل ويثير فيه حيرة باطنية تنبع عن حاجته الفطرية. إن هذا الحزن وإن كان مبرحًا، فيه حلاوة لا تعادلها حلاوة أخرى. وكما يقول الشاعر الإيراني سعدي الشيرازي:

إن تراب حي الحبيب، ماء حياتي

إن كان العالمان كلهما بهجة وسرور، فدعنا نحن وحزن الحبيب

وصفًا لهذا الألم يقول الشهيد مرتضى مطهري:

«لا تتساوى حيرة العارف وحيرة الفيلسوف، فكلاهما يتحيران بحثًا عن الحقيقة، غير أن حيرة الفيلسوف هي حيرة المعرفة والوصول إلى الحقيقة، وحيرة العارف هي حيرة الوصل والاتحاد والانمحاء. إن حيرة العارف هي حيرة الحب والانجذاب، ما لا يوجد لا في الحيوان ولا حتى في الملائكة الذين يتكوّن جوهرهم من معرفة الذات والمعرفة»[2].

---

(1) كأس اسطوري يرى الملك الإيراني جمشيد فيه جميع العالم.

(2) مطهري، **إنسان در قرآن**، ص74.

لا يعرف الملك ما الحب، فلا تحك لي قصصًا

اطلب الكأس ورشّ ماء الورد على تربة الإنسان

ظهر وجهك فجأة، فرأى أن لا حب عند الملك

صار كالنار لهذه الغيرة ومال صوب الإنسان

ثالثًا: يدرك الإنسان الكامل وبفضل المعارف الدينية، أن تسليم القلب والذات للحبيب وبذل أشد الحب له، يعني الوصول إلى أرفع القيم والدرجات:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[1].

يؤكد الله عز وجل في القرآن الكريم أن ما يناله الإنسان من أجر إزاء التقوى والتوكل والإحسان والتوبة وسائر الفضائل هو يدل على حبه للإنسان:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[3]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾[4]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[5].

في نظرة الإنسان الكامل والمثالي لدى الإسلام فإن سر التشوق إلى الحضرة الربانية كامن في حب الله له، لأنه هو الذي يدبر نظام الكون وأن جاذبية الحبيب هي التي تزيد من نار التلهف والتشوق. وكما يقول جلال الدين المولوي:

لا تقل إن لا طريق لذلك الملك

---

(1) سورة البقرة: الآية 165.

(2) سورة آل عمران: الآية 76.

(3) سورة المائدة: الآية 13.

(4) سورةالبقرة: الآية 222.

(5) سورة الحجرات: الآية 9.

فبفضل الكرام لا تصعب الأمور

لا محب يبحث عن الوصال

إن لم يكن حبيبه يبحث عنه

فور أن يضيء نور الحب قلب المحب

فاعلم أيضًا أن حبًا يحتل قلب الحبيب

وأيضًا يقول الشمس المغربي:

لا ظهور من دون ضياء وجهك

لا ظهور كالذرة من دون شمس حبك

إن لم تأخذنا موجتك نحو البحار

لا سبيل من شطآننا نحو البحار[1]

رابعًا: يرى الإنسان الكامل أن سعادته ترتبط بعدم التعلق بالدنيا ومظاهرها وأن الدنيا مجرد ممر وجسر نحو الحياة الأخرى. في رؤيته التي ترى الحق عبرها، فإن الدنيا وإن كانت إحدى خلائق الله ومظهرًا من مظاهره الجمالية وآية من آيات حسنه، غير أن التعلق بها والانشغال بها دون غيرها، سوف يعقبه الخسران وغفلة كبرى:

﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[2].

ولذلك فإن التخفف والإعراض عن الماديات هما من خواص الإنسان الكامل. يقول الإمام علي (ع):

«تخففوا تلحقوا»[3].

---

(1) جلال الدين المولوي، **ديوان شمس (749-809 هـ.ق)**، الغزل رقم 90.

(2) سورة آل عمران: الآية 185.

(3) **نهج البلاغة**، الخطبة 21.

حسب ما يراه الإنسان الكامل، فإن كل الذين تغرهم الحياة الدنيا ومتاعها هم كالأطفال الذين يلتهون بألعاب وهمية وقد حرمتهم الدنيا من الوصول إلى صفو الحقيقة.

﴿ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾[1].

الدنيا كالزبد ولكن أي زبد

ليست فوق سطح المياه وإنما فوق السراب

وأي سراب، ما نراه في الأحلام

وأي حلم، حلمُ شديد السكر المتهالك

خامسًا: أن الإنسان الكامل قد نال «حياة طيبة»:

﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾[2].

تختلف «الحياة» في الخطاب القرآني عن غيره من الخطابات، حيث ينالها الإنسان بالإيمان ومعرفة المعارف الإلهية والربانية:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾[3].

ولذلك فإن رسالة الأنبياء وإنذاراتهم تجدي فقط من يعرف الحياة الروحانية ولم يسقط بعد في بئر الطبيعة وزنزانة الجسد.

﴿ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[4].

﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾[5].

(1) سورة الأنعام: الآية 32.

(2) سورة النحل: الآية 97.

(3) سورة الأنفال: الآية 24.

(4) سورة يس: الآية 70.

(5) سورة فاطر: الآية 22.

ومن خصائص أصحاب الحياة الطيبة أنهم وبالعناية الإلهية ينالون علمًا يقودهم حتمًا نحو الحق:

﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾[1].

إن الحياة الطيبة تلازم الإنسان الكامل في هذه الدنيا وليس فيها إشارة معينة إلى الحياة الأخرى. إن الإنسان الكامل وفي هذه الدنيا وعلى الرغم من كل المآسي والنوائب الدنيوية، يكون صاحب حياة روحانية وباطنية. إن استسلام القلب لله تعالى والتوكل عليه والكف عن الأهواء، يدخل في باطن الإنسان الكامل شعورًا بالسكينة والارتياح والبهجة الروحانية وقوة وعزة خاصة[2].

من يجهلون الحياة الطيبة ولا يرون من الإنسان سوى هذا الجسم المادي، فإنهم غافلون عن الروح الإنسانية وعظمتها وكمالاتها ولذاتها الروحانية التي يمكن أن تتبلور في ذات الإنسان. إن الإنسان وعلى ضوء نيل الحياة الطيبة، يصبح المرآة الكاملة للأوصاف والكمالات الإلهية ويضحي خليفة لله، كما يقول جلال الدين المولوي:

إن إبليس لم يرَ من الإنسان سوى صورته

وغفل عن معناه ومغزاه ذاك الرجيم اللئيم

هو لم يعلم بأن أوصاف الكمال

تظهر في مرآة الجمال

كل ما يوجد فيه، صورة عنه (عن الله)

كصورة القمر في مياه النهر

---

(1) سورة الأنعام: الآية 122.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص366.

هو شمس كامنة في ذرة

فجأة تفتح هذه الذرة فمها

إن كنت في الصورة عالم أصغر

فإنك في المعنى العالم الأكبر

سادسًا: أن الإنسان الكامل قد بلغ حقيقة التوحيد. وهذا البلوغ يكون تارة في الأفكار التي تتبلور عبر العرفان النظري والفلسفة وتارة أخرى يتجلى في المكاشفة والمعرفة الإشراقية التي تتحقق عبر العبادة الكاملة والعرفان العملي.

في العرفان العملي، تتحقق للعارف مراحل التوحيد الثلاث أي التوحيد الأفعالي والصفاتي والذاتي بالتوالي والتدريج عبر المكاشفة. ما يتمخض عن الوصول إلى حقيقة التوحيد هو أن الموحد لا يرى نفسه مستقلًّا في أفعاله وإنما يجد كافة الكمالات والخير نابعةً من الذات الربانية وأن كمالات الكون كلها تبلور لجمال الإله وكماله. ويرى نفسه وكافة الخلائق متصلين بالله في الأفعال والصفات؛ بل يعتبر أساس الخلق وذات كافة الممكنات متعلقة بوجود الله ومنه وقائمة بوجوده.

سابعًا: السمة الأخرى للإنسان الكامل هي حبه الشديد للآخرين، حيث يتألم بتألمهم ويبذل قصارى جهده لخلاصهم وإرشادهم نحو مرحلة الكمال:

﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ ﴾[1].

كما إن الإنسان الكامل منهمك بهداية الناس وإنقاذهم، بحيث إنه ومن شدة الحزن على ضلالتهم يبلغ حد الموت:

---

(1) سورة التوبة: الآية 128.

﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ﴾[1].

إنه يتألم لضلالة الناس وكفرهم؛ بل يتألم أيضًا بسبب جوعهم وفقرهم وتعرضهم للظلم والحرمان، بحيث إنه لا يستطيع أن ينام مبطانًا وملآن البطن لقلقه من أنه قد يكون في أقصى نقاط البلاد ثمة شخص ينام جائعًا:

«هيهات أن يغلبني هوائي ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع أو أبيت مبطانًا وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى»[2].

ثامنًا: أن الإنسان الكامل يبحث عن «معرفة الذات» ويسعى كادحًا لمعرفة حقيقة نفسه وإزالة «الأنا» غير الحقيقية. يقول الإمام علي (ع):

«عجبت لمن ينشد ضالته وقد أضل نفسه فلا يطلبها»[3].

إن الإنسان الغريب عن نفسه، يزيل الأنا الحقيقية لديه ويؤصل لغيرها ويظن أن جسمه المادي أو الحالات أو الاعتبارات الاجتماعية هي الأنا الحقيقية.

على هذا، فالإنسان الذي لم يبلغ مرحلة الكمال، يغفل عن ذاته الحقيقية، لكنه لا يغفل عن ذاته الحيوانية وغير الأصيلة بل يوليها المزيد من الاهتمام:

﴿ وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ ﴾[4].

إن المعرفة الحقيقية حيال النفس تقود الإنسان الكامل نحو بلوغ مرحلة التوحيد ومعرفة الله عز وجل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». كما إن

---

(1) سورة الكهف: الآية 6.

(2) **نهج البلاغة**، كتاب رقم 45. بعث الإمام بهذا الكتاب إلى عثمان بن حنيف.

(3) الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ج4، ص340.

(4) سورة آل عمران: الآية 154.

الغفلة عن الله والاهتمام بـ«الأنا» غير الحقيقية تؤول إلى نسيان الله سبحانه وتعالى، أي ابتعاد الإنسان عن الله يؤدي إلى ابتعاده عن نفسه وذاته:

﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾[1].

2ـ5ـ آليات البحث عن الكمال

بالمجاهدة والمثابرة، يستطيع الإنسان أن يصل إلى الشخصية الإسلامية المثلى والكاملة. غني عن القول إن الوصول إلى أعلى مراتب الكمال الإنساني وهي مرتبة «خليفة الله» لا تتيسر للجميع، غير أن المراتب والدرجات الدنيا يمكن للجيمع أن يبلغوها.

إلى جانب رسم ملامح الشخصية الإنسانية المثالية وإعطاء مواصفاتها وسماتها، تزودنا النصوص الإسلامية بآليات الوصول إلى مثل هذه الشخصية:

يؤكد القرآن الكريم على الإيمان والعمل الصالح أكثر من أي موضوع آخر ويعتبرهما جناحين للصعود نحو الله سبحانه وتعالى، حيث يقول:

﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[2].

تعني «الكلمة» كل شيء يظهر ما بطن. يعتبر القرآن الكريم عيسى (ع) «كلمة الله»، إذ إنه مظهر لله وآيته. في مرتبة أدنى من الأنبياء والأولياء الذين هم كلمات تامة، تبدو كافة الخلائق بمثابة كلمات الله؛ لأنها تمثل جبروته وجماله وقدرته:

﴿ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ ﴾[3].

والمعنى المراد من الكلم الطيب الذي يصعد إلى الله في الآية العاشرة

---

(1) سورة الحشر: الآية 19.

(2) سورة فاطر: الآية 10.

(3) سورة لقمان: الآية 27.

من سورة فاطر، هو روح المؤمن الطيبة صاحب الإيمان والاعتقاد الطيب. ولا تفرّق معظم الآيات القرآنية بين دور الإيمان والعمل الصالح في هذا الصدد، في حين أن بعض الآيات تحصر التأكيد على الإيمان ومعرفة الله بمثابة مقياس لترفيع درجات الكمال لدى الإنسان[1]، ما يدل على الدور المميز للإيمان:

﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[2].

والعمل الصالح هو عبارة عن العمل وفقًا للوحي والواجب والمسؤولية، أي القيام بما هو واجب شرعي لكل مؤمن في كل لحظة. إن المزج بين عنصري الإيمان والعمل الصالح من شأنه إسعاد الإنسان وبلوغه الحياة الطيبة:

﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[3].

وتشكل العبادات أبرز نماذج العمل الصالح، لا حاجة لتوضيح مدى تأثيرها في سلامة الإنسان باطنيًا وفي عروجه الروحي.

لا شك في أن الإيمان والعمل الصالح يتبادلان التأثير. فالقيام بالعبادات والعمل الصالح ينبعان من الإيمان. وما لم تظهر في باطن الإنسان المعتقدات السليمة والإيمان الحقيقي، لا يصدر عنه العمل الصالح والعبادات. من جهة أخرى، تعزز الأعمال الصالحة والطيبة بدورها أسس الإيمان في بواطن المؤمنين. تتناول الكثير من الآيات الأثر الذي يتركه العمل الصالح في اكتمال وزيادة نور الإيمان والهدى في الإنسان:

---

(1) تؤكد بعض الروايات على الدور الخاص للإيمان وقوته في تقريب الإنسان من الله. يقول الإمام علي (ع): «أقرب الناس من الله سبحانه أحسنهم إيمانًا».

(2) سورة المجادلة: الآية 11.

(3) سورة النحل: الآية 97.

﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ﴾[1].

﴿ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾[2].

كما إن قوة الإيمان والهدى تخلق المزيد من الاستعداد في سبيل الطاعة والقيام بالصالحات وبذلك، تتواصل العلاقة المتبادلة وكل درجة من العلم والمعرفة والإيمان تمهد لدرجة من العبادات والخلوص والعمل الصالح والعكس صحيح.

من جهة أخرى، فإن ارتكاب الكبائر من الإثم والتخلي عن الأعمال الصالحة يفتح الطريق أمام تقويض الإيمان، بحيث ينتهي إلى الكفر والنفاق:

﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴾[3].

﴿ ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ ﴾[4].

من الأسباب التي تساعد الإنسان في بلوغ الكمال المنشود التعقل والوعي. لقد وردت في القرآن الكريم أكثر من 300 آية بشأن المعرفة والوعي والتفكير. كما إن روايات الأئمة الأطهار (ع) تؤكد على مقولة التعقل ولذلك، تبدأ الفصول الأولى من كتب المفكرين الشيعة الكبار ككتاب أصول الكافي بعناوين مثل «كتاب العقل والجهل». يقول الرسول الأعظم (ص) للإمام علي (ع):

«يا علي، إذا تقرب العباد إلى خالقهم بالبر فتقرب إليه بالتعقل تسبقهم»[5].

---

(1) سورة مريم: الآية 76.

(2) سورة الطلاق: الآية 11.

(3) سورة التوبة: الآية 77.

(4) سورة الروم: الآية 10.

(5) الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج8، ص113.

يرى الشاعر الإيراني جلال الدين محمد البلخي المولوي أيضًا أن العبادات إنما تنتهي إلى إكمال العقل وحفظه:

إن العقل الإيماني هو كالمراقب العادل	يصون مدينة القلب ويحكمها
ما أطيب ما قاله ذاك الرسول الخلوق	قليل من العقل أفضل من الصيام والصلاة
إذ إن العقل هو جوهر وهذان عارضان	وهذان يفترض بهما أن يكونا مكملين له

إن العلاقة المباشرة بين الوعي والتعقل من جهة والسعادة وكمال الإنسان من جهة أخرى، تأتي بسبب أن كمال الإنسان يتحقق في ظل عمله الإرادي. من جهة أخرى، فإن الإرادة هي نفسها وليدة الوعي والرغبة. إن لم يتحقق الوعي والمعرفة بالنسبة إلى حقيقة ما، فلن تحصل أيّ رغبة تجاهها وما لم توجد الرغبة، لا يتحقق العمل الإرادي. إن وعي الإنسان ومعرفته اتجاه حقائق الكون والكمالات المعنوية الإنسانية، هي ركيزة الحركة الإرادية والسلوك في طريق الحياة الطيبة والكمال الإنساني.

كما إن التقوى وضبط النفس وصيانتها وعدم انتهاك حدود الله وتعاليم الشريعة من الأسباب لوصول الإنسان إلى الكمال المطلق:

﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾[1].

يرى القرآن الكريم أن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى نابع من تقوى الله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2].

لا ريب في أن هذه المرافقة والتلازم يختلفان عن ذلك التلازم العام الذي يكون فيه الله مع جميع الناس لا بل مع الكون كله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3].

(1) سورة البقرة: الآية 197.

(2) سورة البقرة: الآية 194.

(3) سورة الحديد: الآية 4.

يمهد هذا الاهتمام الخاص بأهل التقوى لنيلهم الهداية الربانية الخاصة ولتفتح أمامهم الطرق إلى الله بشكل أفضل وأوضح:

﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾[1].

﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدًى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[2].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 29.

(2) سورة البقرة: الآية 2.

ختام الكلام

لقد جهدنا في هذا الفصل قدرالإمكان أن نرسم ملامح الإنسان الكامل والكمال الإنساني من منطلق قرآني ومن منظور أحاديث المعصومين (ع) وهو ليس سوى مقدمة على مجموعة من المعارف الواسعة المتناثرة في كافة النصوص الدينية والتراث الفكري الإسلامي. وبما أن الامتداد الوجودي للإنسان لا يتوقف عند الحياة الدنيا وأن الحياة الأخرى بعد الممات هي استمرار لوجوده، فمعرفة الوجود المادي للإنسان وإعطاء صورة عنه في هذه الدنيا، لن يستطيع أن يكون مرآة تظهر هويته الإنسانية تمامًا.

ولذلك، فإن معرفة المعاد والحياة الأخرى للإنسان وأبعاده الوجودية في النشأة الأخرى ومعرفة خصائص وكيفية حياة الإنسان في الآخرة هي الجزء المكمل والضروري لعلم الإنثروبولوجيا السائد والمتعارف عليه ومن دون المعرفة الوافية حيال تلك الأمور، لا يمكن الحديث أبدًا عن معرفة كافة أبعاد الإنسان.

ومن بين مصادر معرفة الإنسان، فإن النصوص الإسلامية هي الوحيدة التي قد ركزت على هذا الجانب، حيث تزودنا بالمزيد من الآيات والروايات والأحاديث بهذا الصدد. تشكل هذه النصوص قاعدة أساسية ومنطلقًا جيدًا لتأملات المفكرين، لم نتعرض لها هنا، لتعدد قضايا المعاد وأيضًا لضيق المجال.

المصادر والمراجع

أـ المصادر الفارسية

1. إرنست كاسيرر، **رساله ای در باب انسان**، ترجمه إلى الفارسية: بزرگ نادر زاده، ط2، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، طهران، 1373هـ.ش.
2. أفلاطون، **دوره اثار افلاطون**، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي ورضا كاويانی، انتشارات خوارزمی، طهران، 1336ـ1337هـ.ش.
3. إيان باربور، **علم ودين**، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهی، ط1، نشر دانشگاهی، طهران، 1362هـ.ش.
4. آلوين گلدنر، **بحران جامعه شناسی غرب**، ترجمته إلى الفارسية: فريدة ممتاز، شركت سهامی انتشار، طهران، 1368هـ.ش.
5. جورج گورويچ، **تاريخ مختصر جامعه شناسی**، ترجمه إلى الفارسية: باقر پرهام، ط4، انتشارات سيمرغ، طهران، 1356هـ.ش.
6. دوآن شولتس، **روان شناسی كمال**، ترجمه إلى الفارسية: گيتی خوشدل، نشر نو، طهران، 1362هـ.ش.
7. روح الله الخميني، **چهل حديث**، ط2، نشر فرهنگی رجاء، طهران، 1368هـ.ش.

8. ريمون آرون، **مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی**، ترجمه إلى الفارسية: باقر پرهام، ط2، انتشارات وآمـوزش انقلاب اسلامی، طهران، 1370هـ.ش.

9. رينه ديكارت، **تاملات در فلسفه اولی**، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي، نشر دانشگاهی، طهران، 1369هـ.ش.

10. عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت**، مركز نشر فرهنگی رجاء، لا مكان، 1372هـ.ش.

11. عبد الله جوادي آملي، **فلسفه حقوق بشر**، إسراء، قم، 1375هـ.ش.

12. عبد الله جوادي آملي، **مبدا ومعاد**، دار الزهرا.

13. علي أكبر دهخدا، **لغت نامه دهخدا**، دانشگاه طهران.

14. غلام رضا نفيسى وآخرون، **مكتب هاى روان شناسى ونقد آن**، ط1، مؤسسة سمت، طهران، 1369هـ.ش.

15. غلام رضا نفيسى وآخرون، **مكتب هاى روان شناسى ونقد آن**، ط1، مؤسسة سمت، طهران، 1372هـ.ش.

16. فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج6: من ولف حتى كانط، ترجمة إسماعيل سعادة ومنوتشهر بزرگمهر.

17. فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج9، ترجمه إلى الفارسية: جلال الدين مجتبوى، ط2، انتشارات سروش، طهران، 1362ـ1369هـ.ش.

18. كارل ريموند پوپر، **جستجوى نا تمام**، ترجمه إلى الفارسية: إيرج علي آبادى، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، طهران، 1369هـ.ش.

19. لاند مان، **انسان شناسى**، ترجمه إلى الفارسية: رامپور صدر نبوى، باستان، مشهد، 1350هـ.ش.

20. لسلي إستيونسن، **هفت نظريه دربـاره طبيعت انسان**، ترجمه إلى الفارسية: بهرام محسن پور، ط1، انتشارات رشد، طهران، 1368هـ.ش.

21. محمد تقي مصباح اليزدي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن**، سازمان تبليغات اسلامى، 1372هـ.ش.

22. محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ج3، ط1، در راه حق، قم، 1367هـ.ش.

23. محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، ج5، ط5، انتشارات صدرا، قم، 1367هـ.ش.

24. محمود بهزاد، **داروينيسم وتكامل**، ط9، شركة سهامى چاپ كتاب جيب، طهران، 1361هـ.ش.

25. مرتضى مطهري، **انسان در قرآن**، ط12، انتشارات صدرا، طهران، 1376هـ.ش.

26. مرتضى مطهري، **انسان كامل**، ط3، انتشارات صدرا، طهران، هـ.ش.

27. مرتضى مطهري، **توحيد**، ط3، انتشارات صدرا، طهران، هـ.ش.

28. مرتضى مطهري، **فطرت**، انتشارات صدرا، طهران، 1369 هـ.ش.

29. مرتضى مطهري، **فلسفه اخلاق**، ط6، انتشارات صدرا، طهران، 1368 هـ.ش.

30. ويل دورانت، **لذات فلسفه**، ترجمه إلى الفارسية: عباس زرياب خوئى، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، طهران، 1371 هـ.ش.

ب- المصادر العربية

31. ابن قتيبه الدينوري، **الإمامة والسياسة**، منشورات الرضي، قم، 1363هـ.ش.

32. حسن زاده آملي، **عيون مسائل النفس**، أمير كبير، طهران، 1371هـ.ش.

33. حسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، دفتر نشر كتاب، طهران، 1403هـ.ق.

34. عبد الواحد الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، نشر: جامعة طهران، 1342هـ.ش.

35. عمانوئيل كانط، **التمهيدات**، ترجمة: غلام علي حداد عادل.

36. محسن الفيض الكاشاني، **علم اليقين**، نشر: بيدار، قم، 1358هـ.ش.

37. محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ.ق.

38. محمد باقر ميرداماد، **القبسات**، تحقيق: مهدي محقق، جامعة طهران، 1367هـ.ش.

39. محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، مكتبة المصطفوي.

40. محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ط1، نشر بيدار، قم، 1361هـ.ش.

41. محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1363هـ.ش.

42. محمد بن حسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج19، المكتبة الإسلامية، طهران، 1403هـ.ق/ 1362هـ.ش.

43. محمد بن علي الصدوق، **التوحيد**، مكتبة الصدوق.

44. محمد بن عمر الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، دار الفكر.

45. محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ج2، المكتبة الإسلامية، طهران، 1388هـ.ق.

46. محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، مطبعة الطباطبائي، قم.

47. محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط2، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1394هـ.ق.

48. محمد حسين النائيني، **فوائد الأصول**، ج7، مؤسسه النشر الإسلامي، 1461هـ.ق.

49. محمد رضا المظفر، **المنطق**، ط3، اسماعيليان، 1367هـ.ش.

50. محمد محمدي الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج10، مركز نشر دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم، 1362ـ1363هـ.ش.

51. هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، ط5، دارالعلم، قم، 1366هـ.ش.

ج- المصادر الإنكليزية

1. Arthur Peacocke & Grant Gillet (ed.), **Person and personality**, Basil Blackwell, 1987.
2. Dagobert. D. Runes, **Dictionary of Philosophy**, 1968.
3. Gary Watson (ed.), **Free will**, Oxford University, 1982.
4. H. B. J. Rowe, **Philosophy of Religion**, edited by: L. William, 1989.
5. Jerome Shaffer, **Philosophy of Mind**, Prentice- Hall.
6. John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, 1989.
7. Nelson Pike, **Divine Omniscience and Voluntary Action**.
8. P.F. Strawson, **Individuals**, Methuef, and Co. Ltd., London, 1959.
9. Peter Smith & Jones O. R., **The Philosophy of Mind**, Cambridge University, 1988.
10. Richard Palmer, **Hermeneutics**, Northwestern University Press.
11. Roger Trigg, **Ideas of Human Nature**, Blackwell, 1988.